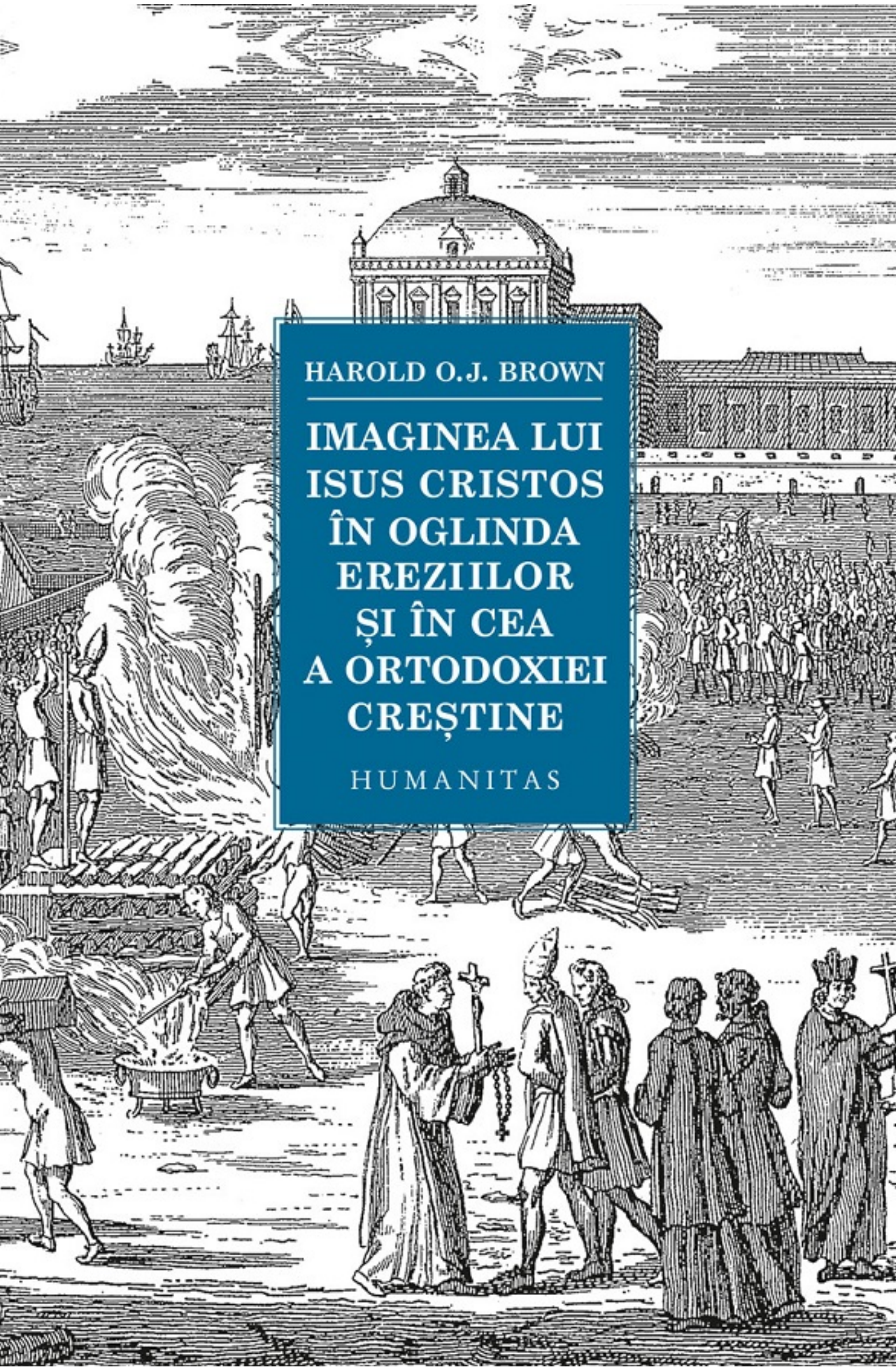

HAROLD O.J. BROWN

IMAGINEA LUI ISUS CRISTOS ÎN OGLINDA EREZIILOR ȘI ÎN CEA A ORTODOXIEI CREȘTINE

HUMANITAS

HAROLD O.J. BROWN

IMAGINEA LUI ISUS CRISTOS ÎN OGLINDA EREZIILOR ȘI ÎN CEA A ORTODOXIEI CREȘTINE

Cu o prefață
de George H. Williams

Traducere din engleză
de Dan Siserman

Harold O.J. Brown (1933–2007) a studiat germanistica, biochimia, teologia și filozofia la Harvard, Marburg și Viena, iar apoi a devenit profesor de teologie biblică, teologie sistematică și bioetică la Trinity Evangelical Divinity School din Deerfield, Illinois (1975–1984; 1987–1999) și la Seminarul Teologic Reformat din Charlotte, Carolina de Nord (1998–2007). Cărturar evanghelic foarte respectat, Brown a avut o perspectivă teologică ecumenică, scriind nenumărate cărți, eseuri și articole pe teme de teologie, istorie ecleziastică, bioetică și filozofie. Printre cărțile sale se numără: *The Protest of a Troubled Protestant* (1969), *Christianity and the Class Struggle* (1970), *Death Before Birth* (1977), *The Reconstruction of the Republic* (1977) și *The Sensate Culture: Western Civilization between Chaos and Transformation* (1996).

PREFAŢĂ

Ilarie de Poitiers († cca 367), numit și „Atanasie al Apusului“, a afirmat în *Despre Treime* II, 3, următoarele: „erezia rezidă în sensul atribuit termenilor, nu în cuvântul Scripturii; iar vina [*crimen*] este a interpretului, nu a textului“. Ilarie a fost renumit pentru atitudinea sa îngăduitoare în timpul unui secol de controverse înverșunate cu privire la doctrina Sfintei Treimi și la începutul unei perioade de patru secole de dezbateri cristologice care se încheie cu al șaptelea Conciliu Ecumenic (al doilea Conciliu de la Niceea) din anul 787 – ultimul pentru Biserica Ortodoxă. Profesorul Brown este preocupat în primul rând de rolul normativ al celui de-al patrulea Conciliu Ecumenic, cel de la Calcedon din anul 451, care a rezumat și a proclamat doctrina Treimii, așa cum a fost ea clarificată de cele două concilii ecumenice anterioare, Primul Conciliu de la Niceea din 325 și Primul Conciliu de la Constantinopol din 381, culminând după un secol și jumătate de dezbatere cristologică cu marea definiție a lui Isus Cristos ca o singură Persoană cu două naturi, pe deplin Dumnezeu și pe deplin om. Ilarie este un Părinte latin al Bisericii,

al cărui nume sugerează jovialitatea. Profesorul Brown este serios și, pe măsură ce ajunge la sfârșitul volumului de față, devine dacă nu alarmat, cu siguranță neliniștit din punct de vedere teologic; însă, în calitate de istoric al gândirii creștine care abordează punctele ei doctrinare de interes cele mai specifice și, în egală măsură, atât de strâns interconectate, anume cele despre Sfânta Treime și Isus Cristos, el manifestă o anumită voioșie creștină și chiar fericirea unui om de știință atunci când înfățișează, cu măiestria celui care își cunoaște materialul în detaliu, istoria succesiunii ereziilor în oglinda adevărului. Dar, pentru el, adevărul revelat este dinamic și contextual.

La curent cu cele mai recente descoperiri ale studiilor biblice, autorul înțelege chiar mai bine decât Ilarie de Poitiers și ceilalți Părinți ai Bisericii sau decât reformatorii protestanți clasici că adevărul durabil, „credința dată sfinților o dată pentru totdeauna“ (Iuda 3), se opune ereziilor reprezentate de călirea prematură și parțializarea plenitudinii întrupării în primele comunități creștine; de asemenea, înțelege că aceste comunități au exprimat adevărul în scrierile canonice existente, dar numai în măsura în care credința mântuitoare și adevărul revelat au fost explicate pornind de la codul lor canonic. Astfel,

profesorul Brown recunoaște că adevărul clar despre Isus Cristos ca unic Fiu născut al lui Dumnezeu și una dintre cele trei Persoane ale Treimii a fost dobândit abia după secole de dezbateri teologice, clarificări și definiții conciliare. Împreună cu Ilarie, profesorul Brown nu are nici o dificultate în a recunoaște rolul pozitiv al tuturor formulărilor premature și parțiale, erezii care au obligat Biserica Catolică[1] și evanghelică să își clarifice doctrina așa cum s-a întâmplat, în cele din urmă, la Calcedon, reînnoind această credință prin formulări noi în contextul diferitelor momente critice ulterioare din istoria Bisericii.

El consideră erezia, de orice tip, drept o concentrare prematură sau excesivă asupra unui aspect particular al credinței, o succesiune de formulări care, deși au provocat confuzie temporară și chiar schismă, au servit de-a lungul secolelor teologilor Bisericii Catolice la clarificarea credinței fără pierderea plenitudinii lui Cristos. Bineînțeles, el ar deplânge orice maltratare a ereticilor din trecut, dintre care mulți, așa cum o recunoaște și el, au fost cât se poate de curajoși și adesea creatori din punct de vedere teologic, mult prea adesea ponegriți din false motive de către ortodocșii ce aveau să devină, în cele din urmă, victorioși. Autorul ar fi din nou de acord cu Ilarie de Poitiers că „greșelile

ereticilor [...] ne silesc să ne îndeletnicim cu cele care sunt mai puțin în acord cu legea, să ne ocupăm de cele anevoioase, să rostim cuvinte de negrăit, să ne asumăm cele ce ne sunt îngăduite, [...], iar greșeala altora ne silește *să greșim* la rândul nostru de vreme ce ne supunem primejdiei de a exprima în limbaj omenesc ceea ce ar trebui tăinuit cu evlavie în suflet“[2] (*Despre Treime* 2, 2).

Când autorul ajunge în secolul față de care resimte cea mai mare afinitate existențială, anume cel al Reformei, el demonstrează foarte franc cum Martin Luther însuși aproape a greșit apropiindu-se de vechea erezie a monofizismului (doctrina singurei naturi a lui Isus), condamnată la Calcedon, cu insistența sa asupra caracterului divino-omenesc a lui Isus Cristos, chiar și atunci când era în scutece, îngrijit fiind de Fecioara Maria. De asemenea, este foarte direct atunci când arată cum, la rândul lor, Ulrich Zwingli și Jean Calvin s-au apropiat periculos de mult de cealaltă mare erezie a Antichității, nestorianismul, în separarea divinului și omenescului în Isus Cristos, îndeosebi cu referire la răstignire și euharistie.

Trecând cu mult dincolo de ceea ce autorul însuși afirmă despre carte, că este scrisă undeva la întâlnirea dintre mărturia „unei căutări personale“ și „o relatare jurnalistică“, el de fapt

împărtășește chiar și cititorilor care cunosc bine gândirea creștină o mulțime de lucruri care sunt adesea marginalizate sau cu totul neglijate în scrierile de amploare dedicate acestor teme, ca de pildă, abordarea cristologiei din tratatele oficiale alcătuite de ortodoxia luterană de până în secolul al XVII-lea. În analize comparabile, autorul acordă, de asemenea, mult mai mult spațiu decât în mod obișnuit anabaptiștilor (menoniților) și altor radicali care de obicei sunt ocoliți cu dispreț sau batjocură. În schimb, el îi tratează și pe aceștia cu compasiune și înțelegere, indicând inadecvarea soluțiilor oferite de ei la probleme reale, când, încă o dată, în secolul al XVI-lea, totul se învârtea pentru necatolici numai în jurul Scripturii și când, prin urmare, multe dintre „deviațiile, înșelările și dezamăgirile“ ereticilor antici au fost reluate de o generație întârziată de căutători zeloși pe fondul „întoarcerii la sursă“, *i. e.*, pentru creștini, la Scriptură. Rareori e judecat cineva anume în mod direct, autorul doar clarificând inadecvarea soluțiilor eretice în raport cu norma calcedoniană.

Cititorul acestei cărți ar trebui, prin urmare, să știe că, aplecându-se asupra celor două adevăruri distincte ale creștinismului care se deosebesc de monoteismul profetic din care au izvorât, profesorul Brown este capabil să dea un

sens unitar întregii gândiri creștine, chiar dacă în acest timp el pare să se ocupe de succesiunea ereziilor. Există însă anumite accente geniale în această conceptualizare, o lejeritate care oferă celui ce privește grandioasa panoramă a secolelor creștine ceva mult mai palpabil decât o amestecătură de nume și locuri suprapuse confuz pentru ceea ce, altminteri, ar fi însemnat doar suprasolicitarea memoriei. Nu, călătorul își termină călătoria cu multe imagini mintale vii – ale unor persoane, evenimente și argumente teologice de o complexitate considerabilă – care nu se vor estompa prea curând. Specialistul acestei perioade ar fi putut insista pedant și mai precis asupra unor detalii, dar asta s-ar fi datorat în mare parte faptului că el este custodele legitim al acelui domeniu particular. Brown a fost nevoit, în schimb, să acopere perioade de timp uriașe și să coordoneze multe orare de zbor. De aceea, discursul său nu este prestabilit, precum cel al unui ghid instructiv. În multe puncte, specialistul va vedea lucruri pe care el însuși nu le observase până atunci în propriul său domeniu.

Ereziile este opera unui pacifist evanghelic erudit, care deplânge tratamentul crud aplicat ereticilor și ereziarhilor din trecut, mergând până la tortură, foc și sabie, dar care, de

asemenea, deplânge puternic erezia și tolerarea facilă a acesteia, precum și eșecul protestantismului tradițional și al altor grupuri de a recunoaște faptul că, prin reînnoirea crezurilor sub diferite presiuni, inclusiv cea venită din partea mișcării de eliberare a femeilor pentru a elimina terminologia de gen din triadologie, cristologie și din alte sectoare ale doctrinei, s-ar putea pierde, fără să se vrea, esența credinței ca sistem de credințe coerente, care au fost exprimate cândva în limbă într-o manieră acceptabilă atât pentru femei, cât și pentru bărbați, într-o epocă mai puțin sensibilă la astfel de formulări.

Respectând axioma că Legământul lui Dumnezeu cu evreii este imuabil, profesorul Brown simte și înțelege totuși că Legământul cu păgânii, în și prin Cristos, este astăzi pus în pericol în sectoare largi și disparate ale creștinismului, neexcluzându-le pe cele care sunt exclusiv scripturare și în mod declarat evanghelice. Într-adevăr, el sugerează cu prudență că „vremurile neamurilor“ (Luca 21:24)[3], între 451 și 1951, pot fi considerate aproximativ împlinite – timpul generos de o mie de ani și cinci secole a expirat (*cf.* Apocalipsa 20:7). Autorul acordă importanță recuperării israeliene a Ierusalimului în 1967, la doi ani după Conciliul Vatican II (1962–1965), conciliu care, potrivit lui, a

cedat prea mult gândirii protestante liberale și omologilor săi catolici, reprezentați de Teilhard de Chardin și Noua Teologie, conducând Biserica Catolică la cristologia reducționistă a lui Edward Schillebeeckx, o cristologie simplificată poate și în scopul unei ofensive apologetice mai eficiente împotriva secularismului.

La finalul cărții de față, autorul ei se arată deopotrivă plin de speranță și prevenitor. Nu șovăie niciodată în propria-i statornicie, în bucuria sa creștină neîntreruptă și în criticile pline de umor față de propriile sale predicții sumbre. El este dispus să intre în dialog cu oricine postulează un adevăr etern accesibil minții luminate și care, în plus, îmbrățișează adevărul revelat și rămâne umil, în timp ce – pentru a-l parafraza pe Ilarie de Poitiers – „îndrăznește să îl întruchipeze“ în termenii secolului prezent și riscă astfel *să greșească* în căutarea unor formulări actualizate, fidele credinței încredințate o dată pentru totdeauna sfinților; însă discursul lui devine din ce în ce mai acid pe măsură ce se referă la cei care ocupă astăzi locurile înalte ale *establishment*-ului creștin oriunde în lume și care nici măcar nu încearcă să înțeleagă un lucru pentru care până și ereticii erau gata în unele cazuri să-și dea viața: conștiința existenței unui adevăr obiectiv în

credință și moravuri.

George H. Williams
Profesor emerit *Hollis* la Harvard
Divinity School
Februarie 1983

---

1. În contextul primelor veacuri creștin termenul de „catolic“ (literal – „universal“) nu are sensul confesional de astăzi, desemnând Biserica Ortodoxă, Niceeană, în opoziție cu diversele Biserici schismatice și eretice (n. red.).

2. Traducere după ediția bilingvă Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, tome I (Livres I–III), Cerf, Paris, 1999. Textele patristice citate în acest volum au fost traduse de redactor, după edițiile menționate, sau revăzute după traducerile existente în limba română (n. red., Dionisie Pîrvuloiu).

3. Citatele biblice sunt preluate din ediția Cornilescu revizuită, iar în anumite contexte s-a confruntat și utilizat și ediția Sfântului Sinod al BOR (n. tr.).

MULŢUMIRI

Este de la sine înțeles că o lucrare de o asemenea anvergură nu ar fi putut fi scrisă fără ajutorul și încurajarea mai multor oameni și fără discuții numeroase. Câtorva dintre aceștia li se cuvine o recunoștință aparte. Poate că cel mai bine ar fi să începem într-o oarecare ordine cronologică. Georges Florovsky și George Williams, de la Harvard, mi-au oferit o bună imagine a adevăratei catolicități și a continuității credinței ortodoxe. Alexander Liepa și Robert T. Heller, editori la Doubleday, m-au stimulat, încurajat și sprijinit, așteptând îndelung rezultatul final; mai recent, Theresa D'Orsogna și-a asumat sarcina de a da acestui material o formă prezentabilă. Trinity Evangelical Divinity School mi-a acordat cu bunăvoință un concediu de un an; Asociația Școlilor Teologice din Statele Unite și Canada, alături de Light of Life Foundation din Gladwyn, Pennsylvania, mi-au oferit granturi care au făcut posibilă călătoria la Basel, Elveția, pentru acest concediu; de asemenea, Texas Policy Institute a sponsorizat lucrarea, fapt care a ajutat familia noastră să treacă peste un an fără salariu regulat. Cel mai constant și

substanțial sprijin și încurajări au venit din partea lui Ernst și Greta Ganz, din Zürich, cărora le este dedicată această lucrare.

Socrii mei, Edward și Winifred Hancox, Edward și Elizabeth Hughes, C. Everett Koop, chirurg general, și Howard Philips m-au încurajat și m-au sprijinit în momentele critice, la fel ca Harold și Lynne Schweizer, Dieter și Irene Bode și Frido și Christel Schrader. Avocatul Jean Jene, Oberkreisdirektor Rudolf Pezely și Stadtoberinspektor Kurt Doll m-au ajutat cu formalitățile care mi-au permis ca, în calitate de cetățean american, să pot locui în Germania și să fac naveta zilnic la Biblioteca Universității din Basel, Elveția, unde Moritz Hagmann și Herbert Sutter mi-au oferit cu bunăvoință sprijinul lor. Un important ajutor pentru redactare și revizuire mi-a fost oferit de Janz Team, o societate misionară germano-canadiană, și de Biserica Reformată din Klosters, Elveția.

Mai mulți actuali și foști studenți de la Trinity au lucrat la acest proiect, printre care C. Eric Morgenthaler, Paul F. Luedtke și Joseph Mok. Secretara mea, Marty Irwin, a lăsat munca colegilor deoparte pentru a mă ajuta la respectarea termenelor finale. De departe, cel mai substanțial și constant ajutor a venit din partea asistentului meu didactic, Kurt A. Richardson, care m-a

însoțit la Basel și care a fost implicat în fiecare etapă a scrierii.

Copiii mei, Cynthia și Peter, au îndurat cu răbdare dezrădăcinarea și efortul de a începe școli noi într-o limbă necunoscută pentru a ne permite să rămânem în Lörrach. Cel mai mult îi sunt recunoscător soției mele, Grace, care nu numai că a renunțat la propria poziție de conducere în cadrul Bible Study Fellowship pentru a călători alături de mine într-un orășel din Germania, dar a și discutat, a criticat, a extins și a dactilografiat în mod repetat cea mai mare parte a manuscrisului. Toți cei menționați au contribuit în grade diferite la această lucrare, dar erorile, omisiunile și neajunsurile care rămân sunt responsabilitatea mea.

INTRODUCERE

Cum a fost scrisă cartea *Ereziile*? Din punct de vedere formal, este povestea modului în care generațiile succesive de creștini, de-a lungul a aproape douăzeci de secole, au încercat să-l înțeleagă, să aibă încredere și să-l asculte pe Isus Cristos. Istoria teologiei creștine este în mare parte o istorie a ereziilor, deoarece figura lui Isus și afirmațiile pe care le-a făcut, precum și afirmațiile făcute de discipolii săi despre el păreau incredibile. Ortodoxia religioasă din zilele lui a considerat afirmațiile sale drept blasfemice și l-a osândit la moarte din cauza lor. Discipolii săi, în loc să le abandoneze, au proclamat că a înviat din morți și a fost astfel dovedit mai presus de orice îndoială că este „Fiul lui Dumnezeu întru putere“ prin învierea lui din morți (Romani 1:4). Cristos cel Înviat le-a poruncit apoi să „învețe toate neamurile“ (Matei 28:19).

Cristosul vestit de primii creștini a fost atât de atrăgător și de convingător, încât o mare parte a neamului omenesc a ajuns să-l recunoască în calitate de Domn și Mântuitor și să-l mărturisească apoi că este de aceeași natură cu Dumnezeu-Tatăl. Această mărturisire a fost adoptată

oficial pentru prima dată în anul 325, la Conciliul de la Niceea, dar ceva foarte asemănător era deja predicat încă din secolul al II-lea al creștinismului. Pe lângă cei care au acceptat doctrina de la Niceea drept adevărul despre Isus Cristos, au existat și există încă zeci, chiar sute de milioane de alți oameni care nu au fost dispuși să accepte o astfel de definiție, dar care, totodată, nu au dorit să-l abandoneze pe Cristos. În măsura în care au formulat doctrine diferite și le-au exprimat deschis, aceste milioane de oameni au devenit marii eretici ai istoriei creștine.

În timpul slujirii sale pe pământ, Isus le-a spus ucenicilor săi: „Eu sunt calea, adevărul și viața: nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine“ (Ioan 14:6). Dar cine și ce a fost și este el mai exact? Adepții săi, inclusiv unii dintre cei care l-au cunoscut cel mai bine, au afirmat multe lucruri diferite despre el. Ei au insistat totuși că este necesar să aparținem lui Cristos pentru a avea viața veșnică și, nu de puține ori, că este necesar să cunoaștem și să credem lucrurile corecte despre el pentru a-i aparține. Dacă Isus Cristos ar fi o figură banală la marginea istoriei lumii, ar putea fi interesant faptul că pretinșii lui adepți și imitatori relatează lucruri diferite despre el, dar cu greu ar fi ceva pentru care să lupți și să te sacrifici.

Isus Cristos nu este o figură marginală.

Faptul că nașterea sa împarte istoria în anii „înainte de Cristos“ și „după Cristos“ nu este doar un accident al cronografiei occidentale: este o dovadă simbolică a impactului decisiv pe care acest om l-a avut asupra istoriei. Cei mai mulți dintre cei ce au susținut asemenea lui Isus că ei reprezintă singura cale către Dumnezeu au fost dați deoparte și acum zac în coșul de gunoi al istoriei. Acest lucru nu s-a întâmplat însă cu Isus și nici nu pare probabil să se întâmple în viitorul apropiat. Întrebarea pe care el a pus-o ucenicilor săi: „Cine spuneți voi că sunt eu?“ (Marcu 8:29) va fi pusă majorității oamenilor de pe acest pământ o dată, de două ori sau de multe ori în timpul vieții lor. Și va exista, ca întotdeauna, o varietate confuză de răspunsuri.

Cei care vor să știe cine este Isus și ce ar trebui să însemne pentru ei se pot întoarce la Scriptură. Și bine fac, pentru că așa cum a spus Isus însuși, textele Scripturii sunt cele care mărturisesc despre el (Ioan 5:39). Din păcate, în ciuda afirmațiilor încrezătoare ale Reformei cum că Scriptura însăși este suficientă și clară, nu este întotdeauna ușor să înțelegem sensul mărturiilor despre Isus. Astfel, de-a lungul secolelor, curioșii i-au întrebat pe adepții lui ce pot însemna aceste texte și ce trebuie să creadă despre Isus dacă vor să îi aparțină. Răspunsurile au fost – și încă sunt – variate, atât de

variate încât nenumărați bărbați și femei cu bune intenții și-au pus pur și simplu mâinile în cap și au renunțat la efortul de a înțelege. Dar altora – în număr mai mare, probabil, dintre cei care au auzit istoria Evangheliei – le-a fost și le este imposibil să-l abandoneze pe Isus mulțimii teologilor sau coșului de gunoi al istoriei și continuă să încerce să găsească originalul autentic în mijlocul unui labirint de imagini.

Astfel, formal vorbind, *Ereziile* spune povestea căutărilor Bisericii, a multor rătăciri, înșelări și dezamăgiri, și poate, așa cum sperăm și noi, a descoperirilor. Însă la un nivel diferit, este mai mult decât o simplă poveste a Bisericii. Această carte este, de asemenea, povestea nenumăraților oameni care au dorit să-l găsească și să-l urmeze pe Cristos, care l-au căutat în sălile de curs și lăcașele de cult, în manuale și în tratatele unei Biserici care a vorbit și a scris mai mult decât orice altă instituție din istoria omenirii. De fapt, în mod real, este povestea mea, deoarece am crescut împreună cu surorile mele într-o familie confesională mixtă, în care Cristos a părut suficient de important pentru ca părinții să ne trimită la biserică și la instruire religioasă, dar nu suficient pentru ca ei să ne însoțească. În biserică și la școală am auzit destule afirmații despre Cristos ca să-mi dau seama că,

dacă ar fi adevărate, nu ar putea exista nimic mai important pentru om decât să-l cunoască (și să-l cunoască cum trebuie) și că, dacă acestea erau false, ar merita să fie ignorat și dat uitării. Din întâmplare sau prin pronie cerească, la cursuri am fost însărcinat să citesc câteva dintre marile documente din epoca Reformei. Astfel am aflat că există gânditori cu o mare putere de convingere care credeau lucruri foarte clare și definitive despre Cristos, dar care nu erau de acord între ei cu privire la ceea ce credeau. Așa am pornit în căutarea epocii și circumstanțelor în care Biserica era încă pură, iar imaginea ei despre Cristos clară si nedistorsionată.

În etapele inițiale, această căutare a fost un lucru provocator, deoarece Biserica pură și doctrina clară păreau să devină din ce în ce mai problematice. În primele secole, în epoca martirilor, când bărbații și femeile trebuiau să fie pregătiți să moară pentru credința lor în Isus Cristos, unii teologi, certându-se și denunțându-se unii pe alții drept falși credincioși și eretici, au fost aruncați de către romani, fără discriminare, la lei. Până și cele mai timpurii comunități au fost amenințate de „filozofia deșartă după datina oamenilor“ și „basmele viclean meșteșugite“ (Coloseni 2:8; 2 Petru 1:16) – o situație cât se poate de descurajatoare. Totuși, în mijlocul confuziei, a început să

se ivească o anumită claritate. Cel puțin, devenea tot mai evident faptul că Isus Cristos trebuie să fi fost o figură reală, cu o autoritate extraordinară, dacă generații întregi de sfinți și păcătoși, cărturari și nătângi au fost dispuși să se certe sau să moară pentru el. După și mai multe cercetări, mi-a devenit la fel de evident că bărbați și femei atât de diferiți, precum avocatul Tertulian și împărăteasa-mamă Elena, eruditul Origen și diplomata Ecaterina din Siena, elegantul Anselm, impasibilul Toma din Aquino, belicosul Luther și austerul Calvin, destoinicul Spener, gingașul Zinzendorf și energicul John Wesley, îl cunoșteau mult prea bine pe unul și același Isus Cristos pentru ca el să fie doar un personaj contrafăcut, plămădit din tezele cărturarilor sau din ceea ce se dezbătea despre el. De fapt, din această confuzie s-a ivit o figură a lui Isus Cristos substanțială, convingătoare și credibilă; și nu doar credibilă, ci și suficient de clară și coerentă, așa încât să poată fi crezută de creștini de-a lungul secolelor.

Din punct de vedere omenesc, datorez perspectiva mea asupra acestei figuri nenumăraților creștini din istorie, atât celor care au văzut clar, cât și unora dintre cei care, prin deformarea imaginii, m-au forțat să privesc în altă parte și să caut o claritate mai mare. Majoritatea vor apărea în paginile acestei cărți. Dintre cei

pe care i-am cunoscut și de la care am învățat în mod direct, nu doar din texte tipărite, sunt mulți cărora le sunt dator, mai ales doi oameni pe care nu pot să nu-i numesc într-o carte care tratează istoria poporului lui Cristos: doi profesori la Harvard, regretatul Georges Florovsky și George Hunston Williams.

Din scurta listă a sfinților și cărturarilor a căror viziune despre Cristos am reținut-o și am încercat să o împărtășesc, e limpede că etichetele confesionale nu sunt decisive: o primă linie poate fi urmărită de la creștinismul timpuriu, prin catolicismul medieval și ortodoxia răsăriteană, până la Reformă, pietism și dincolo de ele. Cei de confesiune romano-catolică vor observa rapid că acest curent protestant numără, de-a lungul secolelor, mulți catolici în calitate de învățători și modele personale. Cu toate acestea, nu poate să nu se observe că, după Reforma protestantă sau, mai precis, după Contrareforma catolică, romano-catolicismul încetează să mai joace un rol semnificativ în povestea noastră. Acest lucru se datorează în parte bunului-simț pe care catolicismul l-a avut de mult timp în evitarea acelor erezii particulare care constituie preocuparea noastră principală: ereziile care afectează imaginea noastră despre Cristos. În plus, se datorează parțial și faptului că, pentru

mine cel puțin, ca protestant din ziua de azi, în mijlocul unui pandemoniu teologic fără egal în istoria noastră, este important să arăt că în protestantism, în ciuda confuziei sale actuale, există o legătură directă cu „credința care a fost dată sfinților o dată pentru totdeauna“.

Cărturarii, printre care și prețuitul meu mentor George Williams, nu vor putea să nu observe că această lucrare, în ciuda zămislirii sale în cea mai mare bibliotecă a celei mai vechi universități americane, este mai degrabă istorisire decât istorie, o operă mai curând jurnalistică decât științifică. Acest lucru nu este neapărat rău, deoarece autorul său este – sau a fost – un jurnalist, iar Cristosul despre care scriem ar trebui să fie știrea noastră zilnică, oricât de mult ar fi modelat el istoria noastră trecută. N-ar avea rost să încercăm să-l deslușim în trecut, dacă nu am putea spera să-l zărim în viitor, în ziua aceea când va veni, cu slavă, să-i judece pe cei vii și pe cei morți.

Deerfield, Illinois
Epifania, Sărbătoarea înfățișării lui
Cristos neamurilor,
6 ianuarie 1983

1
SPECIFICUL EREZIEI

Corruptio optimi pessimum est[4] —
Proverb latin.

Ce este un eretic? Cuvântul grecesc din care provin termenii „erezie“ și „eretic“ înseamnă literalmente un „act ce ține de opțiune“ sau o „adeziune“. Pentru un timp, *haíresis* a avut doar semnificația de „partid“, „grupare“ (de la „parte“) sau „sectă“ (de la verbul latinesc „a tăia“[5]) și nu implica nici un fel de denigrare. În perioada timpurie a istoriei creștinismului, erezia devenise aproape cea mai gravă abatere de care se putea face vinovat un creștin, iar în Evul Mediu – o infracțiune deosebit de gravă. În zilele noastre, multe cuvinte bine cunoscute și-au schimbat oarecum semnificația. Cuvintele cu valoare pozitivă au devenit negative, și viceversa. Astfel, a numi pe cineva „virtuos“ înseamnă aproape a-l discredita, în vreme ce a spune că un om este cu „adevărat păcătos“ are adesea valoare de compliment. Ceva asemănător s-a întâmplat și cu termenii „ortodoxie“ și „erezie“. „Ortodoxia“ provine din două cuvinte grecești care înseamnă „drept“ și

„slăvire“[6]. Credința ortodoxă și doctrinele ortodoxe care îl slăvesc pe Dumnezeu în mod „drept“, ceea ce ar trebui să fie de dorit și bine. În accepțiunea creștină uzuală, termenul „erezie“ se referă la o doctrină falsă, adică una care pur și simplu nu este adevărată și care, în plus, este atât de importantă pentru cei care cred în ea, pe care Biserica îi numește eretici, încât ei trebuie considerați drept niște indivizi care s-au lepădat de credință. Cu toate acestea, în vorbirea modernă, a numi un individ sau o idee „ortodox(ă)“ înseamnă adeseori a sugera că, deși poate fi corect(ă), este anost(ă) și depășit(ă) de vremuri. O erezie, în schimb, este aproape sigur că este mai interesantă, iar a te autointitula eretic a devenit un motiv de fală. Fostul episcop al Bisericii Episcopale din SUA, James Pike, când se afla sub tirul criticilor pentru ideile sale ciudate, a scris o pledoarie apologetică, intitulată *Dacă aceasta este erezie*. Profesorul Walter Kaufmann, de la Universitatea din Princeton, unul dintre cei mai străluciți intelectuali ai zilelor noastre, își numește manifestul personal *Credința unui eretic*.

Trebuie să-i dăm credit episcopului Pike pentru onestitate. Chiar dacă a considerat că este mai degrabă un motiv de onoare decât de rușine, a avut dreptate în a-și identifica forma sa aparte de creștinism drept erezie. Profesorul

Kaufmann, pe de altă parte, nu este cu adevărat îndreptățit să se numească eretic, deoarece „credința“ sa este ateismul, care este mult prea îndepărtat atât de iudaism, cât și de creștinism, pentru a fi considerat o abatere, chiar și una extremă, de la oricare dintre cele două religii. Pentru a avea o erezie, pentru a fi eretic, este necesar să existe o ortodoxie împotriva căreia să se reacționeze. În ceea ce privește chestiunile religioase, pentru a avea o ortodoxie este nevoie de o sursă fiabilă de cunoaștere religioasă pe care să se întemeieze; cu alte cuvinte, este nevoie de o revelație divină în care să ne încredem, de un Cuvânt al lui Dumnezeu. Nu este așadar întâmplător faptul că termenul „erezie“ este mult mai relevant pentru religiile revelației decât pentru altele, mai exact pentru iudaism, creștinism și islam.

În principiu, fiecare dintre cele trei mari „religii ale Cărții“, iudaismul, creștinismul și islamul, posedă o revelație bine definită, care le permite să clasifice anumite doctrine și idei drept adevărate și ortodoxe, iar altele drept false și eretice. În practică însă creștinismul este în mod considerabil mai profund definit de erezii și mai preocupat de suprimarea lor decât iudaismul și islamul. Motivul constă în faptul că creștinismul a produs instituția Bisericii. Creștinii cred că Biserica nu este doar o simplă adunare,

asociație sau comunitate, ci chiar Trupul lui Cristos. Biserica nu este doar produsul credinței, ci este, într-o anumită măsură, un articol de credință. Într-un anumit sens, toți creștinii cred că este necesar să fie parte din Biserică pentru a fi mântuiți. (Biserica este adesea definită în termeni spirituali, mai degrabă decât organizaționali, iar o persoană poate deveni parte din ea prin simpla credință în Cristos, fără a fi nevoie să se înscrie în vreo instituție sau comunitate.) În mod tradițional, Biserica a fost adesea simbolizată printr-o arcă; cei care urcă în arcă vor supraviețui potopului. Erezia nu doar subminează înțelegerea intelectuală a doctrinei creștine, ci amenință să scufunde arca și, astfel, să facă imposibilă mântuirea pentru toată lumea, nu doar pentru ereticul în cauză.

1. O definiţie a ereziei

Cuvântul „erezie“, după cum am precizat, este versiunea substantivului grecesc *haíresis*, care inițial nu însemna nimic subversiv, ci simplu „partid“ sau „tabără“. Este folosit în sens neutru în Faptele Apostolilor 5:17, 15:5 și 26:5. La începutul istoriei primilor creștini însă, „erezie“ a ajuns să indice o separare sau o scindare rezultată dintr-o credință falsă. El desemna fie o doctrină, care era suficient de inacceptabilă pentru a distruge

unitatea Bisericii creștine, fie tabăra care o susținea. În Biserica primară, erezia nu se referea pur și simplu la orice dezacord doctrinar, ci la ceva care părea că subminează însuși fundamentul existenței creștine. Practic, erezia se referea la doctrina despre Dumnezeu și la doctrina despre Cristos – numită mai târziu „teologie specială“ și „cristologie“.

Corruptio optimi pessimum est, spune proverbul: „Coruperea celor mai buni este lucrul cel mai rău“. Primii creștini simțeau o oarecare toleranță față de păgâni, chiar dacă erau persecutați de aceștia, din simplul motiv că păgânii erau neștiutori. Peste această necunoaștere, le-a spus Pavel atenienilor, Dumnezeu a trecut cu vederea (Fapte 17:30). Însă Pavel nu îi trecea cu vederea pe cei care aduceau „orice altă Evanghelie“ în contextul comunității creștine. „Să fie anatema“, a spus Bisericii galatene (Galateni 1:8). Dușmanii onorabili erau priviți cu mai puțină ostilitate decât formele de trădare din propria tabără. Viața creștină este frecvent prezentată ca o luptă spirituală; dacă păgânii sunt dușmanii, ereticii sunt trădătorii.

Cel mai adesea, este dificil pentru oamenii din ziua de astăzi să înțeleagă ostilitatea feroce pe care erezia și ereticii o stârneau atât de frecvent în rândul creștinilor. Probabil că aceasta poate fi înțeleasă cel mai bine în lumina

persecuției și a martiriului care au caracterizat primele trei secole ale istoriei creștinismului. Și alte mari religii s-au confruntat cu ostilitatea însă, de cele mai multe ori, în anii lor de formare au fost suverane în propria lor sferă. Dacă datăm începuturile religiei iudaice odată cu Exodul și cucerirea Țării Sfinte, atunci trebuie să spunem că, deși evreii au trebuit să lupte împotriva dușmanilor străini, în cadrul propriilor comunități erau totuși suverani. Adepții lui Mahomed au avut de înfruntat la început o oarecare ostilitate, dar în doar câțiva ani au început o campanie fantastică de cuceriri, care i-a făcut stăpâni peste tot pe unde mergeau. Creștinismul a fost persecutat vreme de două secole și jumătate, înainte ca împăratul Constantin cel Mare să impună în anul 313 toleranța (prin Edictul de la Milan). În decursul acestor secole, creștinii s-au confruntat mereu cu posibilitatea, uneori chiar și cu certitudinea, de a trebui să moară pentru ceea ce credeau. Cei din propria lor tabără, care încercau să pună la îndoială sau să modifice credința, erau mai periculoși decât persecutorii. Persecutorii puteau – și adesea au și făcut-o – să-i condamne la moarte pe creștini, dar nu puteau să-i priveze de viața veșnică, nici de încrederea pe care aceștia o aveau în viața veșnică. Dar, dat fiind faptul că acești eretici puneau în pericol viața

veșnică, erau priviți cu cel mai mare dispreț.

Când vedem un împărat bizantin, cum ar fi Alexie I Comnenul, condamnând la moarte un eretic, sau pe preoții englezi ordonând arderea Ioanei d'Arc, ne este imposibil să ne imaginăm cum persoane întregi la minte ar fi putut interpreta Evanghelia lui Isus Cristos în așa fel încât să considere că astfel de lucruri nu doar că sunt permise, ci și necesare. În mod cert, este imposibil să justificăm, atât în epoca aceasta, cât și în oricare alta, ideea că oamenii pot fi arși pe rug pentru ideile lor. Cu toate acestea, într-un secol în care milioane de oameni au fost gazați pentru apartenența lor rasială (de către Germania nazistă), sau au fost bombardați pentru că locuiau într-o metropolă inamică (de către Statele Unite și Marea Britanie), sau au fost condamnați la moarte prin muncă silnică și expunere la condiții arctice (de către Uniunea Sovietică), sau uciși în ambuscade mișelești pentru a atrage atenția asupra unor presupuse nedreptăți politice (de către teroriști în diverse țări), ar trebui să fim mai reținuți în a-i condamna pe cei care au împins la moarte alți indivizi pentru faptul că au crezut în mod sincer că aceștia reprezintă o amenințare la adresa mântuirii veșnice a milioane de oameni. Fără a-i disculpa sau scuza în vreun fel pe acei creștini

care, aflați la putere, au persecutat, întemnițat și executat alți creștini care nu erau de acord cu ei, ar trebui să facem efortul de a-i înțelege, deoarece chiar și cruzimea lor ne poate învăța ceva foarte important pentru zilele noastre, acum când toleranța atât de adesea înseamnă indiferență față de adevăr, dreptate și moralitate: așa cum există doctrine care sunt adevărate și care pot aduce mântuirea, tot așa există și doctrine false, atât de false încât pot însemna damnarea veșnică a celor care au ghinionul de a fi prinși în capcana lor.

2. Aspectul pozitiv al ereziei

Deși este important să înțelegem puterea îngrozitor de nefastă a ereziei, așa cum o înțelegeau creștinii din primele secole și cei din Evul Mediu, este deopotrivă foarte important să înțelegem și aspectul ei pozitiv. Încă de la începutul epocii moderne, o seamă de istorici și teologi au încercat să demonstreze că ereticii – inovatorii, nonconformiștii, protestatarii – au fost cei mai autentici și mai buni imitatori ai lui Cristos, indiferent cât de îndepărtate ar fi doctrinele lor de ceea ce el a făcut și a predicat. Aceasta este moștenirea pe care un ateu precum Walter Kaufmann încearcă să și-o revendice numindu-se eretic. Nu e cazul să credem că ereticii sunt cei mai

autentici creștini sau cei mai buni discipoli ai lui Cristos. Ba chiar nici nu ar trebui să nutrim astfel de gânduri, pentru că ar fi fals. Ceea ce am putea și ar trebui să facem totuși este să înțelegem ce îi datorează ortodoxia ereziei: într-un anumit sens, ea îi datorează însăși existența ei.

Erezia, așa cum am spus mai devreme, presupune ortodoxia. Și, în mod curios, tocmai erezia este cea care ne oferă unele dintre cele mai bune mărturii pentru ortodoxie, deoarece, în vreme ce erezia este adesea foarte explicită în primele veacuri ale creștinismului, ortodoxia este adesea foarte implicită. Acum, dacă sperăm că ortodoxia în care credem este „credința dată sfinților“ (Iuda 3), atunci este necesar să presupunem că ea este mai veche decât erezia. Dar erezia apare în consemnările istorice mai devreme și este mai bine documentată decât ceea ce majoritatea Bisericii a ajuns să numească ortodoxie. Cum poate fi atunci erezia mai recentă, iar ortodoxia mai originală? Răspunsul este că ortodoxia a existat de la bun început, iar erezia a reflectat-o. Uneori, se întâmplă să întrezărim o altă persoană sau un obiect într-o oglindă sau într-un lac, înainte de a vedea originalul. Dar originalul a precedat reflexia și percepția noastră a acestuia. Același lucru, am putea spune, este valabil și pentru ortodoxie și erezie. Erezia este cea

pe care adesea o vedem prima oară, însă ortodoxia este anterioară ei.

Creștinismul este o religie tradițională într-un sens foarte important – nu doar pentru faptul că vechile obiceiuri sunt perpetuate de-a lungul veacurilor, lucru care se întâmplă în multe religii, dacă nu chiar în toate. În creștinism, procesul tradiției este foarte important. Cuvântul latinesc *traditio*, care este înrudit cu „tranzacție“ [eng.: „*trade*“], se referă la un proces de transmitere, literalmente de a înmâna un lucru mai departe. Primele și cele mai importante lucruri pe care creștinii le-au transmis, înmânându-le de la o generație la alta, au fost chiar Scripturile. În al doilea rând, și cu siguranță nu mai puțin important, au fost înțelegerea și interpretarea tradițională a ceea ce însemnau acele pasaje laconice și uneori misterioase ale Scripturii. Ceea ce noi numim acum ortodoxie este o înțelegere *tradițională*. Este aceasta cea corectă? Faptul că erezia a precedat ortodoxia și aparent a fost suprimată și suplinită de aceasta, ar putea sugera contrariul.

Există un argument foarte bun pe care istoria ereziei îl oferă pentru a ne convinge că ea însăși este secundară, o reacție la ortodoxie, și nu invers. Este imposibil de documentat ceea ce numim acum ortodoxie în primele două secole de creștinism; erezia iese adesea în față cu

atâta pregnanță, încât ortodoxia pare o reacție la ea. Dar putem documenta ortodoxia pentru toate secolele de atunci încoace – cu alte cuvinte, pentru aproape șaptesprezece secole de existență a Bisericii. Și descoperim că ortodoxia, care a devenit și a rămas o constantă identificabilă atât de mult timp, continuă să stârnească aceeași reacție. Secol după secol, imaginația religioasă a omului îl determină să recreeze străvechi erezii ca reacție la aceeași ortodoxie, acum constantă de atât de mult timp. Au fost oare primele erezii, pe care le întrezărim înainte de a întrezări ortodoxia, tot reacții? Dacă au fost, atunci se poate argumenta într-un mod rezonabil că povestea teologiei creștine este povestea adevărului. Altminteri, ar trebui să admitem că istoria ortodoxiei este istoria unei uzurpări – așa cum au susținut și încă susțin mulți cercetători eminenți. Nu este cazul să facem această concesie, deoarece istoria ortodoxiei este istoria adevărului. Aceasta este ceea ce ne va arăta povestea noastră despre erezie.

---

4. „Coruperea celor mai buni este lucrul cel mai rău“ (n. red.).

5. *Sectare* (n. red.).

6. *Orthós*, respectiv *dóxa*. *Dóxa* are înțelesul inițial de „opinie, credință“ (n. red.).

2
DE CE EREZIILE?

Rătăcirea nu se arată pe sine așa cum este, pentru ca nu cumva, fiind arătată în goliciunea ei, să fie dată în vileag, ci, împodobindu-se în mod înșelător cu o haină părelnică, face în așa fel încât să se arate pe sine celor mai neștiutori, printr-o aparență exterioară, mai adevărată decât adevărul însuși. — Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor* 1, 2[7]

Religia creștină a dat naștere la mai multe erezii decât oricare altă religie, iar ereziile pe care le produce sunt mai persistente decât cele ale oricărei alte religii. De fapt, se pare că, în orice epocă, creștinii cei mai energici, cei mai implicați și cei care se înmulțesc cel mai rapid sunt cei pe care ne place să-i numim eretici. De ce este creștinismul atât de rodnic în opinii care provoacă diviziuni, susținute cu mare convingere, și care duc la scindări în Biserică și la acuzații și contraacuzații de erezie? Motivul este simplu: creștinismul constă într-un mesaj care pretinde a fi adevărat la modul absolut și care este deopotrivă

profund și deconcertant de misterios.

Încă de la început, creștinismul a propovăduit că mântuirea și viața veșnică vin prin credință, iar credința constă în a crede anumite lucruri despre un personaj istoric, Isus din Nazaret, numit Cristos. Detaliile mesajului despre viața, moartea, învierea și întoarcerea sa iminentă și ceea ce înseamnă fiecare dintre ele au o importanță de viață și de moarte pentru fiecare creștin în parte. A pune în discuție înțelegerea de bază a credinței altei persoane nu înseamnă doar a-i pune la îndoială opinia personală, ci și a-i pune în pericol mântuirea veșnică.

Mesajul Noului Testament referitor la Isus Cristos și propovăduirea Bisericii primare, care afirmă că este întemeiată pe el, au fost surprinzător de succinte. Acest mesaj este adesea rezumat prin afirmația „Isus este Domnul“. Această scurtă propoziție este un slogan, un cuvânt de ordine, pentru care nenumărați creștini au fost dispuși să-și dea viața. Dar, în afara unui context adecvat, este lipsită de sens. Ea nu explică nimic. Cine este acest Isus? Ce fel de ființă este el? Este el cu adevărat o ființă reală, sau o idee sau un simbol? Ce se înțelege prin cuvântul „Domnul“? Dumnezeu? Un Dumnezeu printre mulți alții sau însuși Dumnezeul cel unic?

Doctrina creștină reprezintă

încercarea de a formula conceptele fundamentale ale Evangheliei și de a le plasa în relație cu omul și cu lumea. Cea mai cunoscută mărturisire doctrinară creștină, Crezul Apostolilor, începe cu cuvintele: „Cred în Dumnezeu, Tatăl atotputernic, Creatorul cerului și al pământului“. Afirmațiile specifice despre Isus Cristos prezentate în continuare sunt plasate în contextul precis al lui Dumnezeu, Tatăl și Creatorul tuturor. Însă Crezul Apostolic nu explică, el doar definește. Isus este „unicul Fiu al Tatălui, Domnul nostru, zămislit de la Duhul Sfânt, născut din Fecioara Maria...“ Ce înseamnă să spui că un bărbat născut din femeie este Fiul lui Dumnezeu? Crezul de la Niceea (325) încearcă să explice acest lucru spunându-ne că Isus Cristos este „deoființă cu Tatăl“. Dar atunci care a fost relația sa cu natura omenească? Acest lucru este definit de Crezul de la Calcedon (451): Isus este „consubstanțial nouă după natura omenească, asemenea nouă în toate, în afară de păcat“.

Între moartea și învierea lui Cristos și Conciliul de la Calcedon din 451 trecuseră peste patru secole. A fost nevoie de patru secole pentru ca majoritatea creștinilor să ajungă la o formulare (nu o explicație) a relației dintre Dumnezeu și om în Isus Cristos. Înainte de 451, și chiar și după aceea, au fost propuse formulări și explicații alternative. Dacă nu

corespundeau cu ceea ce s-a spus la Conciliul de la Calcedon sau dacă mergeau dincolo de el, erau considerate eretice. Nici Biblia, care este sursa noastră de cunoaștere despre Cristos, nu i-a împiedicat pe unii creștini să îl numească pe Isus „Fiul adoptat al lui Dumnezeu“. Acest lucru a fost interzis de Crezul Apostolic, care l-a numit „unul născut“, dar nu spunea când a fost născut și nici dacă este veșnic. Crezul de la Niceea afirmă că a fost născut „mai înainte de toți vecii“ și, în prima sa versiune, condamnă pe toți cei care spun că Tatăl a existat vreodată singur, separat de unicul său Fiu născut. Dar dacă și Fiul este veșnic, în ce măsură poate fi și om adevărat, din moment ce oamenii nu sunt veșnici? Cred oare creștinii că el pur și simplu s-a prefăcut că este om, „deghizându-se asemenea unui om“, după cum a afirmat cu atâta nonșalanță episcopul John A.T. Robinson? Conciliul de la Calcedon ne spune că Isus Cristos este la fel de om ca noi, iar apoi, în consecință, ne spune să credem și să mărturisim acest lucru, dar să nu mai încercăm să îl explicăm sau să îl facem mai ușor de înțeles.

Dacă primii creștini nu ar fi încercat să explice misterul lui Isus Cristos, poate că nu ar fi existat erezii cristologice și nu ar mai fi fost nevoie de Crezul de la Calcedon. Dacă creștinii de mai târziu ar

fi ținut cont de Calcedon și nu ar mai fi continuat să încerce să îl explice pe Isus, atunci nu ar mai fi existat erezii cristologice după Calcedon. De fapt, Calcedonul a inaugurat un mileniu de relativă unitate între creștini în ceea ce privește Persoana și naturile lui Cristos. În parte, a avut succes, deoarece a exprimat cu adevărat consensul majorității creștinilor, dar și pentru că un număr mare dintre cei care erau nemulțumiți de conciliu trăiau pe teritorii care urmau să fie în scurt timp pierdute în favoarea islamului, fiind astfel scoase de sub jurisdicția Bisericii catolice și a împăraților romani care le impuneau doctrinele.

După Calcedon, credința creștină s-a bucurat de un mileniu de relativă stabilitate doctrinară – cel puțin în comparație cu ceea ce a fost înainte și cu ceea ce avea să urmeze după Reforma lui Martin Luther, începută în 1517. Timp de o mie de ani, credința pentru care Biserica primară s-a luptat atât de mult să o exprime și să o definească a ajuns să fie considerată mai degrabă a fi de la sine înțeleasă, iar provocările vieții să fie văzute ca aparținând din ce în ce mai mult domeniului ascultării. Monahismul și cruciadele au reprezentat două dintre modalitățile prin care creștinii medievali au încercat să se asigure de propria lor mântuire.

Luther le-a spus creștinilor că astfel de lucruri sunt fie de prisos, în cel mai bun caz, fie în detrimentul propriei mântuiri, în cel mai rău caz. El a proclamat „îndreptățirea numai prin credință“. Accentul pus pe credință a adus cu sine o nouă insistență asupra cunoașterii conținutului exact al credinței. Din acest motiv, atât Reforma, cât și romano-catolicismul căruia i se opunea au fost obligate să clarifice cu lux de amănunte conținutul credinței – această perioadă avea să fie numită „Epoca Ortodoxiei“. Luther, Zwingli, Calvin și ceilalți mari reformatori erau cu toții de acord cu adversarii lor romano-catolici în acceptarea cristologiei de la Calcedon, care pe atunci avea peste o mie de ani. Dar eliberarea intelectuală și căutările religioase pe care le-a declanșat secolul al XVI-lea au adus din nou în prim-plan dorința de a înțelege și de a explica misterul lui Isus Cristos. Pentru mulți – nu majoritatea, dar un număr semnificativ – explicațiile de la Niceea și Calcedon nu erau nici obligatorii, nici satisfăcătoare. Încă o dată, vechile probleme erau din nou ridicate. În secolul al XVI-lea, multe dintre vechile erezii cristologice, dacă nu chiar toate, aveau să fie readuse la viață, iar mulți dintre exponenții lor, dacă nu chiar toți, au trebuit să plătească cu viața pentru convingerile lor. Persecuția disidenților

religioși avea să înceteze relativ rapid în rândul protestanților și ceva mai târziu în rândul romano-catolicilor, dar vreme de încă trei secole de la începutul Reformei, doctrinele de la Calcedon continuau să fie piatra de încercare a cristologiei ortodoxe. Astăzi, erezia și ortodoxia și-au schimbat rolurile: pesemne nu mai e periculos să fii eretic, ci la modă, respectiv este un semn de obtuzitate să fii ortodox, dacă nu chiar riscant.

Din perspectiva momentului prezent, este greu de înțeles cât de importante au fost erezia și ortodoxia pentru creștinism timp de o mie cinci sute de ani, de la Constantin la Napoleon. Dar, timp de un mileniu și jumătate, lupta pentru apărarea ortodoxiei și suprimarea ereziei a fost considerată de aproape toți creștinii drept o sarcină sfântă și necesară. Era sarcina de a păstra „credința care a fost dată sfinților o dată pentru totdeauna“ (Iuda 3).

A existat oare cu adevărat o astfel de credință „dată pentru totdeauna“? Cea mai mare parte a creștinătății și toată ortodoxia creștină presupun că a existat și că această credință există și astăzi. Biserica modernă presupune contrariul, în special de la introducerea metodei istorice în teologie, în secolul al XIX-lea. Ea a renunțat oarecum la ideea că ar fi existat vreodată o „religie străveche“ bine definită, originală și coerentă cu sine

însăși. Părintele bisericesc din secolul al V-lea, Vincențiu din Lerini, i-a îndemnat pe creștini să creadă tot ceea ce a fost crezut *ubique, semper et ab omnibus*, „pretutindeni, mereu și de către toți". Se presupune că ortodoxia este credința tradițională și atemporală a întregii Biserici, în timp ce erezia este eroarea unei părți.

Problema cu doctrina Sfântului Vincențiu, precum și cu deviza lui Iuda referitoare la „credința dată pentru totdeauna", constă în faptul că nu a existat aproape nici o doctrină care să nu fi fost negată undeva, la un moment dat, de cineva care pretinde că este creștin. Privind retrospectiv, ceea ce numim acum ortodoxie a fost la un moment dat, după câte se pare, credința doar a unei minorități. La mijlocul secolului al IV-lea, „Atanasie era singur împotriva lumii", după cum prea bine știa și Sfântul Vincențiu.

Cei care acceptă Biblia drept „singura regulă perfectă de credință și practică" nu pot să nu fie uimiți când văd că Biblia poate fi interpretată în moduri surprinzător de diferite, în ciuda principiului enunțat de reformatori al *claritas Scripturae*, adică al „clarității (inteligibilității) Scripturii". Iar cei care, aderând la regula Sfântului Vincențiu, vor să găsească un ghid sau o normă în tradiția universală a Bisericii trebuie să

recunoască că este greu de găsit vreo doctrină specifică care să răspundă acestei reguli.

Cu toate acestea, convingerea Bisericii creștine de-a lungul veacurilor este că într-adevăr a existat și există o „credință care a fost dată sfinților o dată pentru totdeauna“. Mărturia Scripturii, deși nu este clară în mod univoc sau total lipsită de aparente discrepanțe, a fost suficient de clară pentru a crea un corp de credință inteligibil. Vocea Bisericii, în ciuda tuturor disputelor și uneori chiar a conflictelor violente, are o anumită unitate, mai ales atunci când este auzită de la distanță, departe de scena jalnicelor ciorovăieli și ciondăneli, și când este urmărită cu atenție de-a lungul secolelor.

Nici o religie nu a pus mai mult accentul pe credință și pe necesitatea păstrării corecte a doctrinei decât creștinismul și nici o altă religie nu a fost mai prolifică în ceea ce privește controversele doctrinare și opiniile eretice. În mod paradoxal, mântuirea creștinului depinde de ortodoxie, însă ortodoxia este greu de identificat. Continuitatea Bisericii – despre care Isus a promis că va dăinui până la întoarcerea sa – depinde de o continuitate a „credinței care a fost dată sfinților“; însă, la o primă vedere asupra istoriei Bisericii, ni se arată mai multă confuzie și controversă decât continuitate.

Cu toate acestea, chiar în mijlocul acestei confuzii, există elemente care dezvăluie o continuitate lăuntrică. Teologia, trebuie să admitem, este în mare măsură o reacție împotriva ereziei. Dar erezia, susținem noi, este în mare măsură o încercare de a răspunde adevărului. Este un răspuns dat adevărurilor imperfect înțelese, scoase din context sau percepute ca necorespunzătoare ori nesatisfăcătoare. Și totuși, existența ereziei în creștinism presupune existența unui adevăr la care ereticii răspundeau și pe care încercau să îl explice sau să îl înțeleagă mai bine decât considerau că o fac ortodocșii mai convenționali. Astfel, într-un anumit sens, chiar și atunci când avansează până la negarea anumitor ipoteze fundamentale ale ortodoxiei, erezia oferă dovezi ale faptului că acele ipoteze existau și că erau considerate fundamentale.

Un indiciu și mai frapant al faptului că doctrinele creștinismului istoric se bazează pe realități și nu sunt doar teorii intelectuale este oferit de persistența și recurența marilor erezii. În mod repetat, în culturi îndepărtate, în secole diferite, reapar aceleași neînțelegeri fundamentale și interpretări greșite ale Persoanei lui Cristos și ale mesajului său. Persistența aceluiași stimul, ca să spunem așa, produce în mod repetat reacții identice sau similare. Doctrina Sfintei

Treimi este complexă și profund controversată, iar faptul că i se pot ridica aceleași obiecții în secolele al IV-lea, al XVI-lea și al XIX-lea arată că, în ciuda complexității și dificultății sale, doctrina a rămas în picioare în rândul creștinilor de-a lungul tuturor acestor secole. Faptul că a persistat și a dăinuit în astfel de condiții, în ciuda dificultății sale evidente, poate constitui o dovadă a afirmației că ea chiar reprezintă interpretarea corectă și necesară a mărturiei biblice despre Dumnezeu și că este într-adevăr esențială și parte integrantă a credinței creștine.

Din punct de vedere istoric, ortodoxia s-a definit mai târziu decât erezia și, adesea, doar ca răspuns la tezele vehiculate de niște eretici bine intenționați, dar respinse de comunitatea de credință. Într-adevăr, creștinismul în ansamblul său s-a definit întotdeauna în contrast cu ceva mai vechi: mai întâi în contrast cu iudaismul din care a apărut, apoi în contrast cu cultura și religia păgână a societății din vremea lui.

1. Perspective iudaice și păgâne

Isus a fost un evreu palestinian, iar cei mai mulți dintre primii săi adepți au fost evrei și, timp de mai mulți ani, autoritățile civile și lumea seculară au privit creștinismul ca pe o formă de iudaism. De altfel, timp de cel puțin

treizeci sau patruzeci de ani, până la cucerirea Ierusalimului de către romani în anul 70 d.Cr., majoritatea creștinilor din Palestina se pare că se considerau evrei – evrei mai bine învățați, evrei împliniți, evrei ascultători, dar totuși evrei. Însă natura afirmațiilor creștinilor – că Isus a fost Mesia cel așteptat și că înțelegerea lor era deplină și completă, în timp ce a majorității evreilor neconvertiți era deficitară, învechită și în mod deliberat oarbă – i-a pus în mod natural în opoziție cu evreii tradiționali și neînduplecați din jurul lor.

Înainte ca ruptura dintre creștinism și iudaism să fie completă, ba chiar înainte ca toate cărtile Noului Testament să fie scrise, și cu mult înainte ca cineva să înceapă să scrie lucrări de – ceea ce noi numim acum – teologie, creștinismul începuse să atragă atât păgâni, cât și evrei. Iudaismul i-a dat creștinismului convingerea fundamentală că Dumnezeul etern, omniprezent și imuabil acționează în timp și spațiu, în împrejurările și condițiile particulare ale istoriei omenești. Crezul Apostolic ne spune că Isus Cristos a suferit și a murit „sub Ponțiu Pilat“, un birocrat roman mai degrabă mediocru, dintr-o categorie socială medie. Referința este romană, dar ideea este evreiască: Cuvântul lui Dumnezeu nu este un principiu inefabil, dincolo de timp și spațiu, ci a trăit în

carne și oase, ca om, într-un anumit moment istoric, într-un anumit loc și sub conducerea unui guvernator roman cu nimic deosebit.

Dar timpul trece, și chiar și cele mai marcante personalități și evenimente istorice se pierd în negura timpului și se șterg din memoria omenească. Religia evreilor a fost modelată în mod decisiv de Moise și și-a avut originea în cutremurătorul eveniment al Exodului din Egipt. Iudaismul, mai mult decât oricare altă mare religie, este caracterizat de Lege, iar Legea iudaică evocă într-un mod aparte eliberarea evreilor din Egipt: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, care te-a scos din țara Egiptului...“ (Exodul 20:2). Aceste cuvinte, această referință la un eveniment istoric epocal, introduc cele Zece Porunci. Paștele, una dintre cele două mari sărbători din calendarul evreiesc, implică eforul de a întipări în mintea fiecărui copil evreu amintirea Exodului și a importanței sale prin respectarea în familie a mesei de Paște.

Dar alte lucruri aveau să se petreacă cu poporul evreu, evenimente care au făcut să se stingă conștiința actualității acestui moment istoric petrecut cu aproape trei milenii în urmă. A avut loc captivitatea în Babilon, apoi întoarcerea din exil. Au fost oprimați de diferiți conducători, apoi au cunoscut o scurtă perioadă de reînnoire națională sub

Macabei. Au urmat supunerea față de Roma, revolta și, în cele din urmă, practic, nimicirea iudaismului palestinian în timpul războaielor iudeo–romane din anii 66–70 d.Cr. În secolul XX a avut loc incredibila persecuție nazistă a evreilor, care a culminat cu Holocaustul din timpul celui de-al Doilea Război Mondial, în urma căruia a fost exterminată cel puțin o treime din populația evreiască a lumii. După cel de-al Doilea Război Mondial, a fost înființat statul Israel, suveranitatea națională a evreilor fiind restabilită pentru prima dată după două mii de ani. Toate aceste evenimente istorice, în special Holocaustul, au intrat în conștiința istorică a poporului evreu și tind să înlocuiască memoria istorică a Exodului, în ciuda faptului că importanța spirituală a lui Moise și a Legii continuă să fie primordială.

Creștinismul, asemenea iudaismului, se întemeiază pe un eveniment sau pe o serie de evenimente, și anume Persoana și activitatea lui Isus din Nazaret, Cristosul. Dar Persoana și lucrarea lui Isus – slujirea, moartea și învierea sa – au fost trăite de relativ puțini oameni. Cei mai mulți dintre cei care au ajuns să creadă în el doar au auzit de el și de faptele sale sau, după ce Scriptura a devenit disponibilă, au citit despre el. Motivul pentru a ne aminti de lucrarea lui Cristos ca de un eveniment istoric

fondator, care să-l depășească în însemnătate pe cel al Exodului, este limitat. Exodul fusese trăit de toți evreii aflați în viață la acea vreme și a avut repercusiuni directe asupra Egiptului, precum și asupra altor popoare din Orientul Apropiat. În schimb, evenimentele legate de viața, moartea și învierea lui Cristos, la care au fost martori doar câțiva oameni, au fost imediat contestate de autoritățile civile și religioase.

Pe lângă faptul că evenimentul istoric întrupat de Cristos a fost trăit în mod nemijlocit doar de câțiva oameni, popoarele cărora urma să le fie vestit în curând nu erau obișnuite, asemenea evreilor, să își întemeieze viața religioasă pe evenimente istorice concrete. Nu numai intelectualii, ci chiar și oamenii de rând din lumea elenistică aveau tendința de a gândi în termeni universali, mai degrabă decât în funcție de indivizi și evenimente. Atunci când Pavel și-a prezentat conceptul de Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, ei îl puteau înțelege cu ușurință. Părea de la sine înțeles că trebuie să existe cu necesitate un Mijlocitor între Unul infinit, inefabil, incognoscibil, transcendent și lumea particularităților și a diversității. Dar în momentul în care Pavel l-a numit pe Mijlocitor „omul Isus Cristos“ (1 Timotei 2:5), legând astfel principiul de un anumit

individ istoric, de îndată a apărut o problemă. Pentru ca acea conștiință religioasă a creștinului din rândul păgânilor să fie centrată pe o singură figură individuală și istorică din trecut, fie ea și din trecutul recent, Isus din Nazaret, erau necesare o explicație și o interpretare adecvată a relației sale cu Unul transcendent, nu doar o simplă afirmare a locului său în cadrul făgăduințelor istorice făcute lui Israel.

Creștinii din rândul păgânilor erau mult mai puțin capabili decât creștinii de origine evreiască să creadă în importanța transcendentă și cosmică a unui om și a istoriei sale personale. Adesea, ei puteau fi atrași și chiar convertiți de exemplul altor creștini, de compasiunea lor, de dragostea lor reciprocă și de modul curajos în care îl mărturiseau pe Cristos, chiar și cu prețul martiriului. Dar, pentru a se înrădăcina cu fermitate în noua credință, pentru a putea crește în ea și pentru a o împărtăși altora, ei trebuiau să fie în stare să o plaseze în contextul ideilor filozofice. Aceste lucruri trebuiau să fie gândite și explicate și, în măsura în care creștinii cei mai ferm înrădăcinați în credință întârziau să o facă, alții au preluat această sarcină. Impactul pe care Cristos și adepții săi l-au avut asupra lumii antice a fost atât de mare, încât pur și simplu nu putea fi ignorat. Autoritățile romane au reacționat prin persecuții, la

început sporadice, apoi mai sistematice, până când, în cele din urmă, și-au recunoscut înfrângerea și statul s-a încreștinat. Numeroși oameni din rândul neamurilor au fost convertiți și chiar mai mulți, inclusiv filozofi și gânditori religioși, au fost de-a dreptul impresionați. Nefiind dispuși să îl accepte pe Cristos ca Domn al lor, au încercat totuși să îi găsească un loc în viziunile lor religioase și metafizice.

2. Importanţa Persoanei lui Isus Cristos

Creștinismul își ia numele de la fondatorul său sau, mai degrabă, de la numele care i s-a dat, Cristos. Budismul poartă, de asemenea, numele fondatorului său, iar persoanele nemusulmane numesc adesea islamul mahomedanism. Dar, în timp ce budismul și islamul se fundamentează în primul rând pe *învățătura* lui Buddha, respectiv Mahomed, creștinismul se întemeiază îndeosebi pe *Persoana* lui Cristos. Creștinismul nu constă în credința în învățătura lui Isus, ci în ceea ce se învață despre Persoana lui Isus. Îndemnul protestanților liberali de a „crede așa cum a crezut Isus“, mai degrabă decât de a crede în Isus, reprezintă o transformare radicală a naturii fundamentale a creștinismului.

a. Raportarea față de iudaism

Biserica este fiica sinagogii și, ca atare, are multe în comun cu mama ei. Dar Biserica este, de asemenea, mireasa lui Cristos și, ca atare, este în mod radical diferită de sinagogă. De-a lungul veacurilor de istorie a creștinismului, creștinii au oscilat între două extreme în atitudinea lor față de mai vechea religie și față de adepții ei. La o extremă a existat un antisemitism religios și rasial care îi ponegrea și îi persecuta pe evrei drept ucigașii lui Cristos. Această extremă este foarte des întâlnită, în special în Bisericile tradiționale, romano-catolicismul, ortodoxia răsăriteană și în protestantismul instituționalizat. La cealaltă extremă există un fel de filosemitism naiv care îi vede pe toți evreii – adesea spre exasperarea lor – ca aleși ai lui Dumnezeu, destinați să fie convertiți la Cristos și mântuiți, indiferent de propriile lor opinii. Statul Israel este văzut ca împlinirea profeției mesianice, așa cum o interpretează creștinii. Această extremă, mai puțin frecventă decât cealaltă, se întâlnește cel mai adesea printre protestanții fundamentaliști plini de fervoare, cu înclinații spre mișcarea de reînnoire spirituală sau pietistă.

În ce măsură reprezintă creștinismul o ruptură radicală cu iudaismul, implicând caracterul deficitar și caduc al acestuia?

În ce măsură este el o continuare, o împlinire anticipativă care așteaptă convertirea evreilor în vederea propriei lor desăvârșiri? Ortodoxia creștină a fost adesea intolerantă față de evrei, în ciuda declarațiilor formale de respect față de aceștia ca popor ales al lui Dumnezeu. Creștinismul liberal, în diferitele sale forme, promovează în general toleranța, uneori chiar punând iudaismul mai presus de ortodoxia creștină, așa cum a făcut Gotthold Lessing în piesa de teatru iluministă *Nathan cel Înțelept*. Pe de altă parte, în zilele noastre, cei care curtează cel mai mult poporul evreu sunt tocmai cei mai ortodocși dintre protestanți – atât prin evanghelizare activă, pe care majoritatea evreilor o detestă, cât și prin susținerea militantă a statului Israel, care este acceptată mai ușor de evrei, chiar și atunci când motivația teologică nu este agreată. În rândul intelectualilor protestanți, antisemitismul a luat o direcție mai acceptabilă, în parte datorită impactului exegezei criticismului biblic liberal asupra relatării Genezei, care îi face pe Adam și Eva protopărinții întregii omeniri, acordându-le totodată evreilor un loc special în planul lui Dumnezeu. Respingerea Genezei ca „mit“ evreiesc a făcut posibil ca germanii – dar și alții – din secolul al XIX-lea să își preamărească propria rasă și cultură și să o denigreze pe cea a evreilor „fosilizați“[1]. În general,

evreii contemporani se feresc de protestanții conservatori și încearcă să le descurajeze eforturile de evanghelizare. În schimb, evreii presupun că protestanții liberali sunt aliații lor naturali. Această alianță a apărut, de pildă, în cadrul mișcărilor care promovează libertatea civilă, însă doar câțiva evrei și-au dat seama că protestantismul liberal este în mod natural ostil față de particularismul rasial, religios și cultural și, prin urmare, față de caracterul distinctiv al iudaismului și al culturii evreiești.

La începutul Reformei, Martin Luther a arătat o mare simpatie față de evrei, luându-le apărarea împotriva prejudecăților pe care le avea în privința lor catolicismul. Când a descoperit că majoritatea evreilor nu erau mai receptivi la reinterpretarea sa a mesajului Evangheliei cu privire la Isus Mesia decât fuseseră față de clerul catolic, Luther a reacționat cu patimă. Cu puțin timp înainte de sfârșitul vieții, a publicat două tratate virulent antievreiești, unul intitulat *Despre evrei și minciunile lor* (1542, cu patru ani înainte de moartea sa timpurie, din 1546). Izbucnirile antisemite din anii de apus ai lui Luther au fost resimțite cu amărăciune de evrei timp de secole și au constituit temeiul antisemitismului lutheran, dar și motivul continuei suspiciuni a evreilor față de mișcarea

lutherană. Entuziasmul inițial al lui Luther în ceea ce privește câștigarea evreilor pentru Evanghelie și ostilitatea lui ulterioară contrastează cu acceptarea tolerantă și chiar elogiul iudaismului din *Nathan cel Înțelept* al lui Lessing. Din nefericire, multe cercuri protestante liberale, care la început au propovăduit toleranța și au căutat integrarea deplină a evreilor în societatea modernă, au reacționat în cele din urmă la fel ca Luther, întorcându-se împotriva evreilor atunci când aceștia nu au răspuns așa cum se așteptau la deschiderea manifestată față de ei.

b. Contribuțiile iudaismului la creștinism

Contribuțiile iudaismului la creștinism sunt atât de numeroase, încât este imposibil să le enumerăm aici. În ceea ce privește obiectivele noastre, este suficient să observăm că, din moment ce creștinismul s-a născut în iudaism, a fost religia celei de a doua generații și nu a fost necesar să treacă printr-o etapă inițială. Evreii conservatori, precum și creștinii ar nega ideea conform căreia iudaismul ar fi avut o etapă inițială, în condițiile în care ei susțin că a fost inspirat de Dumnezeu încă de la începuturi. Nu este cazul să dezbatem acest aspect aici, deoarece este foarte limpede că iudaismul era o religie superioară în vremea lui Isus. Era bine

conturată, dezvoltată din punct de vedere intelectual, reflexivă și coerentă[2].

Iudaismul era profund monoteist și credea în natura personală a lui Dumnezeu. În consecință, creștinismul timpuriu nu a trebuit să se elibereze nici de politeism, credința în mai mulți zei, nici de panteism, ideea că Dumnezeu este impersonal, că este Totul. Din când în când, pe parcursul istoriei Bisericii, în cadrul creștinismului apar tendințe politeiste, iar panteismul reprezintă o problemă recurentă, însă ambele tendințe au ca sursă întâlnirea cu păgânismul și cultura altor popoare, în nici un caz moștenirea creștină. Poporul evreu purtase și câștigase deja bătălii spirituale și intelectuale majore împotriva adânc înrădăcinatelor impulsuri religioase omenești către politeism și panteism. Biserica creștină a moștenit roadele acestor victorii și nu a mai fost nevoită să poarte din nou aceste bătălii.

Întrucât a apărut în lume ca o religie „superioară“ și nu caracterizată de o „etapă inițială de dezvoltare“, creștinismul a moștenit patru concepte fundamentale din iudaism: (1) monoteismul, (2) caracterul personal al lui Dumnezeu, (3) conceptul de revelație verbală și (4) ideea că Dumnezeu intervine în istoria omenească reală, determinată spațio-temporal. Lipsa

oricăreia dintre acestea ar distruge creștinismul, așa cum iudaismul istoric este de neconceput fără toate acestea.

În virtutea monoteismului, Isus nu s-a prezentat și nici nu a fost înțeles de adepții săi drept un alt zeu pe lângă Tatăl. Întrucât Dumnezeul evreilor este personal, Isus putea intra în dialog cu Tatăl, nu doar să-l manifeste sau să-l reflecte. Fiindcă revelația lui Dumnezeu a fost sub formă de cuvinte, nu de iluminare religioasă inexprimabilă, Isus a putut să o repete, să o interpreteze și să o completeze. Acest al treilea punct este, desigur, cel care l-a adus în conflict cu religia iudaică din vremea lui, care considera Cuvântul lui Dumnezeu complet și deja desăvârșit, iar orice încercare de a-l amplifica, drept blasfemie. Întrucât iudaismul credea că Dumnezeu intervine în istorie, ca de exemplu în eliberarea evreilor din sclavia din Egipt și prin oferirea Legii pe Sinai, a fost posibil ca Isus să se prezinte pe sine și lucrarea sa drept acțiunea lui Dumnezeu, nu doar activitatea unui om iluminat de divinitate.

Ceea ce deosebea creștinismul de iudaism nu erau principiile sale generale. Acestea erau compatibile cu iudaismul, în același fel în care erau incompatibile cu religia păgână și cultura elenistică (iar azi, cu cultura populară a Occidentului modern). Conflictul consta în modul în

care Isus se percepea pe sine, respectiv în felul în care discipolii săi îi înțelegeau Persoana și lucrarea ca fiind împlinirea concretă, hotărâtă de divinitate, în timp și spațiu, a acelor principii teologice în care evreii evlavioși credeau deja. Astfel, în dramatica confruntare dintre Isus și marele preot Caiafa, din timpul procesului său, marele preot nu se opunea principiului judecății viitoare a lumii. Pilat l-ar fi socotit ridicol, dar nu și Caiafa. Ceea ce era intolerabil pentru Caiafa a fost faptul că Isus s-a prezentat pe sine însuși drept Fiul Omului care va veni, în persoană și în mare slavă, pentru a înfăptui acea judecată (Marcu 14:61–63).

Moralitatea pe care Isus a propovăduit-o era întru totul compatibilă cu morala evreiască tradițională, chiar și în ceea ce privește rigoarea ei spirituală. Rabinii din vremea lui Isus ofereau aceleași învățături. Însă Isus a dat ca rațiune principală pentru respectarea poruncilor nu referința istorică la Moise și la eliberarea de către Dumnezeu a evreilor din Egipt (Exodul 20:2), ci relația ucenicilor săi cu el înșuși: „Dacă mă iubiți, veți păzi poruncile mele“ (Ioan 14:15).

Chiar și cei care aveau să îl urmeze mai târziu, care nu puteau îl vadă sau să îl cunoască în carne și oase, aveau să fie binecuvântați prin faptul că au crezut în

cel pe care nu l-au văzut (Ioan 20:29). Creștinismul, asemenea iudaismului tradițional, se caracterizează prin rigoarea sa etică. În ambele mari religii biblice, această orientare etică se bazează, în general, pe doctrina creației, pe convingerea că întregul univers a fost creat prin Cuvântul lui Dumnezeu și că, în consecință, oamenii, în calitate de creaturi raționale, ar trebui să se conformeze în mod voluntar voinței lui Dumnezeu, ascultând de Cuvântul său. Atât în iudaism, cât și în creștinism, acestei orientări generale îi este conferită o concentrare specifică în istorie. Motivul pentru a-l asculta pe Dumnezeu nu ține de o concepție generală și filozofică asupra dreptății poruncilor sale (deși o astfel de concepție nu este deloc exclusă), ci mai degrabă de obligația morală pe care o are poporul lui Dumnezeu ca răspuns la ceea ce Dumnezeu a săvârșit în istorie pentru el. Pentru evrei, această mare faptă a lui Dumnezeu este întruchipată în eliberarea din Egipt, astfel încât eliberarea de către Dumnezeu din robia lui Faraon reprezintă începutul celor Zece Porunci, expresia esențială a Legii lui Dumnezeu (Exodul 20:2). Este vorba despre un eveniment istoric epocal, care face parte din memoria istorică și din cultura familială a întregii națiuni, și care este reiterat în fiecare an la Paște. Deși deosebit de marcant, exodul

a fost un eveniment simplu și ușor de înțeles. Implicațiile sale sunt cât se poate de clare: întrucât Dumnezeu i-a eliberat pe evrei din robia egipteană, ei au în mod vădit obligația de a i se supune plini de recunoștință.

În schimb, pentru creștini, obligația morală nu rezultă dintr-un eveniment istoric trăit la scară largă, precum exodul, ci dintr-un eveniment pe care nimeni nu l-a trăit în mod direct, anume învierea lui Isus în dimineața de Paște. Și, de fapt, ea nu este nici măcar centrată direct pe evenimentul învierii, ci pe Persoana celui înviat: „Dacă mă iubiți, veți păzi poruncile mele“ (Ioan 14:15). Pentru creștini este important nu doar să-și amintească propria istorie, așa cum evreii trebuie să și-o amintească pe a lor, ci să știe cu exactitate cine a fost și ce este Isus, la fel cum evreii nu sunt nevoiți să-l cunoască pe Moise pentru a ști că trebuie să respecte Legea mozaică. Cristologia este esențială pentru creștinism, în vreme ce iudaismul efectiv nu dispune de o „moiseologie“, o știință despre Moise. Tocmai această diferență este cea care determină importanța extraordinară a unei doctrine corecte despre Cristos. Iudaismul este la fel de istoric, dar mai puțin dogmatic în ceea ce îl privește. Întrucât creștinismul nu poate fi ceea ce trebuie să fie fără a fi profund preocupat de dogmă, cei din fire și din temperament

antidogmatici îl vor considera mereu neprietenos.

c. Creștinismul în raport cu celelalte religii

În esență, creștinismul avea mai puține lucruri în comun cu celelalte religii majore ale vremii decât cu iudaismul. Fiindcă majoritatea sistemelor păgâne erau mai puțin dogmatice și nu intrau neapărat în conflict cu afirmațiile de principiu ale lui Isus, natura ciocnirii dintre creștinism și religia păgână a fost diferită. În principiu, iudaismul era perfect dispus să admită că Mesia, care ar fi urmat să vină în istorie, ar fi putut veni „sub Ponțiu Pilat". Ceea ce iudaismul pur și simplu nu putea să admită este că acel om anume, Isus, era de fapt însuși Mesia. Păgânismul accepta cu ușurință ideea unui Mijlocitor și putea înțelege că un astfel de rol ar putea fi îndeplinit de niște oameni, însă avea dificultăți în a atribui o sarcină atât de grandioasă unui singur om sau în a concepe că aceasta ar fi putut fi îndeplinită, o dată pentru totdeauna, într-un anumit cadru istoric, „sub Ponțiu Pilat".

Religia elenistică contemporană și cultura la a cărei formare a contribuit puteau fi mult mai hedoniste și mai indulgente în practică decât iudaismul sau creștinismul. (Desigur, nu ar trebui trecut cu vederea faptul că lumea elenistică a dat naștere și la o serie de

religii extrem de ascetice, îndreptate înspre negarea lumii). Cu toate acestea, dispoziția ei era în mod fundamental pesimistă și negativă. Filozofii ei căutau înțelepciunea, dar atitudinea predominantă era scepticismul exprimat în întrebarea lui Pilat adresată lui Isus: „Ce este adevărul?“ (Ioan 18:38).

Romanii se mai confruntaseră cu evrei care avuseseră pretenții mesianice înainte de Isus și aveau să se confrunte în continuare cu ei și după aceea. Ei îi puteau înțelege pe rebelii politici, chiar și atunci când aceștia pretindeau că vin cu o misiune de la Dumnezeu. La urma urmei, împăratul însuși pretindea că este divin, iar majoritatea, dacă nu chiar toți monarhii epocii elenistice, pretindeau că au o relație specială cu Dumnezeu sau cu zeii. Pilat ar fi putut înțelege un Isus care pretindea că este un rege al acestei lumi, dar nu pe unul care spunea: „Eu sunt... adevărul“ (Ioan 14:6). Pilat și majoritatea contemporanilor săi ar fi fost pe deplin solidari cu protestul pe care Lessing îl va face șaptesprezece secole mai târziu: adevărurile accidentale ale istoriei nu pot fi fundamentul adevărurilor universale ale rațiunii[3].

Autoritățile romane au fost nevoite să îl răstălmăcească pe Isus pentru a putea să-l judece: de fapt, l-au răstignit ca răzvrătit politic, chiar dacă Pilat a recunoscut ca falsă acuzația conform

căreia Isus ar fi predicat răzvrătirea împotriva Cezarului. La început, după moartea și învierea sa, Roma i-a privit pe ucenicii săi ca pe o facțiune mai dificilă din rândul evreilor, dar curând avea să îi considere o nouă religie distinctă și problematică. Autoritățile romane nu au avut nici o dificultate în a accepta cultul unui om salvator, cu condiția ca acest cult să se adapteze, la rândul său, religiei civile care îl venera pe împăratul și pe geniul tutelar al Romei. În momentul în care creștinismul a refuzat să se adapteze, a devenit o religie interzisă – o caracteristică rară în lumea pluralistă romană, împărtășită doar de religiile care promovau sacrificiile omenești, cum ar fi cea a druizilor celți, sau automutilarea, așa cum o făcea cultul Marii Mame. Acuzații de depravare morală au fost aduse împotriva primilor creștini, dar rareori au fost luate în serios de autorități și nu au stat la baza persecuțiilor împotriva Bisericii.

Motivul evident al îndelungatei împotriviri a Romei față de creștinism a fost convingerea că acesta submina unitatea spirituală a vastelor și pestrițelor sale stăpâniri. Este adevărat că Isus le-a spus ucenicilor săi „să dea Cezarului ce este al Cezarului“ (Matei 22:21), dar acest lucru implică în mod clar faptul că există unele lucruri care nu sunt ale Cezarului: cel mai important

dintre acestea era cultul. Refuzul de a aduce un cult împăratului, chiar și într-un mod superficial, așa cum cereau legile romane, părea a fi o provocare flagrantă la adresa suveranității sale absolute, teorie care pretindea că de acest lucru depindeau pacea și unitatea imperiului. Întrucât se credea că imperiul reprezintă puterea care garantează pacea și bunăstarea omenirii, nerespectarea cultului față de împărat și geniul tutelar al Romei era asimilat cu ura împotriva rasei omenești. Lumea antică îi percepea pe creștini nu doar ca pe adepții unei noi religii, ci și ca pe adversarii tuturor religiilor, numindu-i în consecință „atei“. Această constatare conferă o doză de credibilitate opiniei neoortodoxiei [protestante] din ultima vreme, care susține că creștinismul nu este defel o religie.[4]

Spre deosebire de numeroasele religii care concurau între ele în Imperiul Roman, axate în mare parte pe ideea unei mântuiri personale, creștinismul avea o pretenție absolutistă: instituia cultul unicului Dumnezeu adevărat și avea acces la unicul adevăr absolut. Ceea ce era cel mai nesuferit pentru păgânismul antic nu era caracterul specific al anumitor doctrine și concepții creștine, cât faptul că creștinismul afirma că numai el este adevărat și că toate celelalte religii sunt false și întru totul

inutile. Creștinismului îi era foarte greu să tolereze pluralismul religios; de aceea, în mod implicit, și unei societăți pluraliste din punct de vedere religios îi era greu să tolereze creștinismul, chiar dacă principiul pluralismului este tocmai acela că toate opiniile diverse ar trebui tolerate.

d. Creștinismul în raport cu umanismul antic și filozofia morală

Așa cum etica creștină se aseamănă foarte mult cu cea iudaică, diferențiindu-se mai degrabă prin intenția pe care se întemeiază, tot așa ea își găsește paralele și în legea naturală a lui Aristotel și Cicero, precum și în morala stoică a contemporanului lui Pavel, filozoful stoic Seneca. De fapt, aparentele asemănări dintre ideile lui Pavel și cele ale lui Seneca au dus la crearea unui fals literar, o corespondență fictivă între cei doi[5].

Morala creștină se deosebea de cea a filozofiei păgâne antice prin intenția și eficacitatea ei. Scopul moralei aristotelice și stoice era o viață personală demnă și mărinimia spiritului omenesc. Un astfel de scop poate da naștere unor standarde înalte de conduită, dar numai pentru cei binecuvântați cu o anumită noblețe de caracter care să constituie punctul de plecare. Creștinismul a fost deopotrivă mai mult și mai puțin pesimist decât cultura epocii lui: mai pesimist în ceea ce

privește timpurile apropiate, mai optimist pe termen lung. Păgânii, mai ales dacă nu aveau griji materiale, precum Seneca, care era extrem de bogat, puteau idealiza existența ca fiind numai lapte și miere. În schimb, creștinii o vedeau ca pe o vale a plângerii. Dar dincolo de miere, păgânii știau că atunci „când s-a stins văpaia vieții scurte, / Atunci dormim pe veci o noapte lungă“[6]. Oricât de plăcută și cultivată ne-ar fi viața, ea trebuie să se sfârșească. Pentru creștini, toate acestea sunt „întristări ușoare de o clipă“ (2 Corinteni 4:17), întrucât Cristos este „învierea și viața“ (Ioan 11:25).

Cei mai nobili dintre păgâni puteau muri în mod eroic, stoic sau tragic, însă chiar și cei mai simpli dintre creștini puteau să moară și au murit cu speranță și încrezători că Isus îi va răsplăti cu o „măsură mult mai mare de slavă veșnică“ (2 Corinteni 4:17). Întrucât erau pregătiți să moară pentru convingerile lor și se așteptau să învie întru Cristos și să domnească împreună cu el în slavă, și fiindcă adeseori chiar trebuiau să moară, era foarte important să știe cu exactitate în cine credeau (2 Timotei 1:12), cine a fost și este Cristos, ce poate și ce va face. Amenințarea constantă și realitatea frecventă a morții pentru credință au fost cele care au făcut ca doctrina să fie atât de importantă pentru Biserica primară și ca erezia – falsa doctrină care periclita

mântuirea – să pară atât de îngrozitoare. Apostolul Ioan le-a promis credincioșilor: „Știm că vom fi asemenea lui [Isus]“ (1 Ioan 3:2). Din acest motiv, era foarte important de știut ce a fost și cum este el.

3. Importanţa doctrinei și a exactităţii doctrinare

Pentru multe religii, criteriul fundamental constă în comportamentul drept sau respectarea ritualurilor; pentru creștinism, el constă în dreapta credință. Creștinismul conține o sumedenie de doctrine proprii. Deși unele par în mod evident mai importante decât altele, creștinii au fost mult timp reticenți în a admite că vreuna dintre ele este neînsemnată. Asta se datorează în parte convingerii că toată doctrina derivă din revelația infailibilă a lui Dumnezeu. Dacă nu este revelată de Dumnezeu, nu ar trebui defel să fie numită doctrină, iar dacă este revelată, un aspect al ei cu greu poate fi considerat ca lipsit de importanță. Pentru Biserica primară, cel puțin în teorie, doctrinele nu erau niște comentarii asupra credinței sau simple componente ale acesteia. După Adolf von Harnack, „dogma nu poate fi altceva decât însăși credința revelată“[7]. Marele istoric liberal al Bisericii a văzut aici o problemă pentru cercetarea istorică întreprinsă de creștini: în măsura în care

mântuirea lor personală depinde de păstrarea credinței, care implică acceptarea dogmei și credința în ea, creștinilor le este foarte greu să se întrebe cum s-a dezvoltat doctrina. Dacă s-a dezvoltat istoric, poate această doctrină să fie ceea ce trebuie pentru a reprezenta o credință capabilă să ne mântuiască, „credința care a fost dată sfinților o dată pentru totdeauna“?

Este un fapt istoric simplu și de netăgăduit că mai multe doctrine esențiale care acum par a fi centrale pentru credința creștină – cum ar fi doctrina Sfintei Treimi și doctrina dumnezeirii lui Cristos – nu au fost prezente într-o formă completă, bine definită și general acceptată până în secolele al IV-lea sau al V-lea. Dacă ele sunt astăzi esențiale, așa cum afirmă toate crezurile și confesiunile ortodoxe, ele sunt astfel fiindcă sunt adevărate. Dacă sunt adevărate, ele trebuie să fi fost întotdeauna adevărate și nu se poate să fi devenit astfel abia în secolele al IV-lea sau al V-lea. Dar dacă aceste dogme sunt deopotrivă adevărate și esențiale, cum se face că Bisericii primare i-a trebuit atâtea secole pentru a le formula?[8]

Răspunsul, sau cel puțin cea mai bună încercare de a oferi un răspuns, constă, desigur, în a afirma că acestea au fost implicite credinței creștine încă de la bun început, chiar dacă au devenit explicite

doar mult mai târziu. Așa cum s-a afirmat deja, una dintre caracteristicile ereziei creștine – care uneori pare mai veche decât ortodoxia – constă în faptul că ne sugerează că doctrina ortodoxă, împotriva căreia aceasta reacționează, era prezentă încă de la o dată foarte timpurie, chiar dacă nu fusese formulată în mod expres. Socinianismul sau unitarianismul din secolul al XVI-lea au reprezentat o reacție împotriva trinitarismului ortodox formulat de Părinții Bisericii și reafirmat de marii reformatori. Arianismul din secolul al IV-lea, care seamănă cu acestea, a apărut înainte ca Părinții să fi formulat ortodoxia. Cu toate acestea, poate fi considerat arianismul drept o reacție împotriva doctrinei ortodoxe a Trinității, implicită în credința Bisericii primare, deși o asemenea doctrină nu fusese încă formulată în mod explicit?

a. Credința ca doctrină și credința ca încredere

Este frecventă denigrarea tuturor conceptelor de credință care implică „simpla“ acceptare a anumitor doctrine drept adevărate și de a le pune într-un contrast nefavorabil cu credința înțeleasă ca încredere personală în Cristos. Bineînțeles, nici un martir al Bisericii primare nu a crezut că va fi mântuit și va obține viața veșnică doar pentru că a

susținut că un anumit set de propoziții sunt adevărate. Martirul credea că va obține viața veșnică pentru că se încredea în Cristos, nu în anumite doctrine. Însă el nu făcea o dihotomie între credința ca doctrină și credința ca încredere. Parte din încrederea în Isus Cristos și în puterea lui de a „mântui până la capăt“ consta în acceptarea anumitor propoziții despre Persoana și lucrarea lui Cristos. Încrederea în Cristos, care este necesară pentru mântuire, are sens doar în contextul anumitor doctrine și a ceea ce acestea ne spun despre el și lucrarea sa.

b. Importanța Crezurilor

Crezurile au jucat un rol major în cultul și în viața de zi cu zi a primilor creștini. Într-o măsură greu de înțeles de către oamenii din ziua de astăzi, Biserica primară credea că este absolut vital să se cunoască și să se accepte unele afirmații foarte specifice despre natura și atributele lui Dumnezeu și ale Fiului său, Isus Cristos. Ele erau atât de importante, încât tuturor creștinilor li se cerea să le repete în mod frecvent și să le învețe pe de rost. Dihotomia modernă dintre credința ca încredere și credința ca acceptare a anumitor doctrine – de obicei asociată cu o puternică predispoziție în favoarea credinței ca „încredere“, fără nevoia de „doctrine rigide“ – ar fi fost de

neînțeles pentru primii creștini, care puteau avea încredere în Cristos în mijlocul persecuției tocmai pentru că erau convinși că anumite lucruri foarte precise despre el sunt adevărate. Chiar dacă unele par complexe și misterioase – cum ar fi doctrina niceeană a consubstanțialității Fiului cu Tatăl (adoptată în anul 325 d.Cr.) –, este imposibil să nu vedem cât de importante erau pentru credința mântuitoare, așa cum o înțelegea Biserica primară.

4. Cum doctrina creează Biserica

Credința te face creștin, dar doctrina creează Biserica. Se prea poate ca o Biserică să supraviețuiască o vreme în lipsa unei baza doctrinare clare, sau să trăiască doar din reacția avută față de o bază doctrinară anterioară, însă o Biserică în sensul propus în această carte nu ar fi putut apărea deloc în lipsa unor doctrine clare și substanțiale. Anglicanismul contemporan, faimos acum pentru pluralismul său doctrinar, cu greu ar fi putut apărea având la bază un astfel de pluralism. De fapt, a apărut în urma unor convingeri doctrinare foarte clare, pentru care mai mulți dintre primii săi episcopi erau pregătiți să-și dea viața. Multe confesiuni moderne s-au constituit pe baza unor compromisuri și a eliminării unor doctrine anterior

importante. Biserica Prezbiteriană Unită din Statele Unite ale Americii reprezintă una dintre aceste fuziuni, care, pe de o parte, a presupus o doză considerabilă de compromis doctrinar, iar pe de altă parte disponibilitatea de a ignora punctele aflate în dispută. Această confesiune destul de nouă a pierdut o șesime din numărul său de membri în ultimii ani, în ciuda creșterii populației Americii și a numărului de creștini practicanți.

Chiar dacă nu ne gândim la conținuturile credinței ca la o „dogmă“ sau nu ne referim la ele ca la o „doctrină“, nimeni nu poate fi creștin dacă nu acceptă adevărul anumitor afirmații fundamentale pe care le numim de obicei dogme. Dacă o comunitate religioasă nu susține anumite învățături precise și bine definite, încetul cu încetul ea va dispărea și, în nici un caz, nu va putea fi considerată o comunitate creștină ca atare.

Este evident că în varietatea comunităților creștine există un dezacord semnificativ referitor la care dogme sunt esențiale și care trebuie crezute. Un anumit nivel de dezacord este compatibil cu creștinismul și chiar a existat dintotdeauna, dar dincolo de un anumit grad de dezacord nu se mai poate vorbi despre o comunitate de credință. Când dogma aflată în dispută este atât de importantă încât dezbină o comunitate,

devine erezie: cei din tabăra noastră care o resping își „apără credința“ și rămân ortodocși, iar ceilalți sunt eretici.

Limbajul ereziei și al ortodoxiei a fost adesea folosit în decursul istoriei Bisericii pentru a justifica intoleranța, represiunea și chiar persecuția. Din acest motiv, el va lăsa mereu un oarecare gust amar conștiinței contemporane, iar observațiile frivole, precum cele din paragraful precedent, vor fi catalogate ca având un gust îndoielnic. Cu toate acestea, cu toată toleranța și respectul posibil față de cei care sunt atrași de ceea ce numim „erezie“, este important să recunoaștem că însăși viața creștinismului per ansamblu, precum și mântuirea creștinilor în mod individual depind în bună măsură de existența unor doctrine corecte; însă acolo unde există doctrine adevărate, opiniile contrare trebuie să fie erezii.

---

7. Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor: Combatere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos*, cartea I, tr. Petru Molodeț, EIBMBOR, București, 2016, p. 34 (n. tr.).

3
BAZA COMUNĂ

De aceea părăsind deșertăciunea celor mulți și învățăturile lor false, să ne întoarcem la cuvântul care ni s-a predat dintru început.
— Policarp de Smirna, *Epistola către Filipeni* VII, 2[8]

Care este punctul de plecare al credinței creștine și al întregii teologii sistematice care a rezultat din ea? Noul Testament, într-una dintre cărțile sale cele mai mici, vorbește despre „credința dată sfinților o dată pentru totdeauna“ (Iuda 3). În mod tradițional, creștinii au acceptat această idee și au privit credința lor ca pe un soi de corpus doctrinar fix, transmis într-o singură tranșă primilor creștini. Unii l-au transmis mai departe, având grijă să nu îl modifice – aceștia au fost ortodocșii. Alții l-au schimbat în diferite moduri – aceștia au fost ereticii. Potrivit unei legende, apostolii s-au strâns și au formulat Crezul Apostolilor împreună, fiecare apostol alcătuind un articol sau două.

Din păcate, așa ceva nu s-a întâmplat. Totuși, dacă povestea originii Crezului Apostolilor este doar o legendă, înseamnă

că nu a existat o credință apostolică comună? Potrivit concepției moderne a istoriei, ideile, asemenea instituțiilor, cresc, se dezvoltă și se modifică. Știm că instituția ierarhiei papale a avut nevoie de secole pentru a se închega. Să fi fost oare credința „dată sfinților“ vreodată pe deplin formată? Dacă am vorbi doar de înțelepciunea omenească, o astfel de sugestie ar fi absurdă. Însă pretenția fundamentală a creștinismului este aceea că este o religie revelată. Orice lucru omenesc are o istorie și implică dezvoltare și schimbare; întrebarea crucială aici este dacă credința creștină e rezultatul unui proces evolutiv, sau dacă substanța sa a fost efectiv „dată o dată pentru totdeauna“, astfel încât forma sa actuală este doar o desfășurare a credinței date sfinților.

Timp de multe secole, Biserica a susținut ceea ce am putea numi o viziune naivă asupra fixității doctrinei. Era de la sine înțeles că marile sinoade ecumenice precum cele de la Niceea (325), Constantinopol (381) și Calcedon (451), care au întocmit crezurile niceene[1] și calcedoniene, exprimau doar ceea ce creștinii crezuseră dintotdeauna. Acest punct de vedere a fost preluat de marii reformatori protestanți, în special de elevul și apropiatul lui Luther, Philipp Melanchthon, și de Jean Calvin. Deși protestanții au afirmat doctrina

cunoscută sub numele de *sola Scriptura* („numai prin Scriptură“, cu alte cuvinte convingerea că Biblia este singura normă de autoritate a credinței), ei acceptau crezurile ecumenice ca formulări autoritare ale învățăturilor Scripturii.

În epoca Reformei a fost exprimată însă și suspiciunea asupra crezurilor, până într-acolo încât mulți creștini le-au respins cu totul: unii, precum antitrinitarienii sau alți radicali, pentru că nu credeau ceea ce afirmă crezurile, alții pentru că se opuneau tuturor afirmaților care nu erau extrase direct din Biblie. Totuși, în general, majoritatea confesiunilor creștine importante au continuat să accepte crezurile ecumenice, iar mărturisirile lor de credință exprimau „credința dată o dată pentru totdeauna“, presupusă a fi dintotdeauna credința adevăraților creștini.

Însă din secolul al XIX-lea, ideea conform căreia dezvoltarea este un concept fundamental al vieții a ajuns să influențeze inclusiv teologia și doctrina creștină. În biologie, vechea idee a fixității speciilor, bazată pe doctrina Creației divine directe, a cedat conceptului, susținut de Charles Darwin, de schimbare constantă prin intermediul selecției naturale. În domeniul ideilor și instituțiilor, filozofia hegeliană a istoriei a scos în evidență un proces de schimbare și dezvoltare constantă, care rezultă din

interacțiunea dintre teză și antiteză pentru a produce sinteza.

Aplicată doctrinei creștine, ideea lui Hegel despre dezvoltare a sfărâmat inevitabil convingerea că a existat o „credință dată o dată pentru totdeauna". Nu a mai fost nevoie să se aducă dovezi care să demonstreze că credința de la Niceea, de exemplu, a fost o inovație altoită pe credința mai simplă a unei Biserici anterioare, mai puțin complexă. Dezvoltarea era un fapt deja presupus și se considera că este de la sine înțeles că doctrina creștină, în orice moment al dezvoltării sale, reprezintă sinteza unui conflict anterior dintre o teză și antiteza ei. Ferdinand Christian Bauer (1792–1860) a fost primul care a adaptat metoda dialectică a lui Hegel la înțelegerea doctrinei creștine. El a văzut chiar și în paginile Noului Testament un proces dialectic în care o teză, creștinismul ebraic al lui Petru, se ciocnea cu antiteza sa, creștinismul păgânilor, al lui Pavel, pentru a produce sinteza pe care o cunoaștem sub forma catolicismului timpuriu. Inutil să mai spunem că potrivit unei asemenea viziuni, doctrinele specifice crezurilor, standardele după care creștinii au măsurat ortodoxia și erezia, nu sunt altceva decât produsele mai mult sau mai puțin fortuite ale dezvoltării istorice. Bauer este considerat fondatorul a ceea ce se numește „Școala

de la Tübingen“, un curent reprezentativ al protestantismului liberal din secolul al XIX-lea; de fapt, ar trebui să fie numită „a doua Școală de la Tübingen“, deoarece a existat și o mișcare mai timpurie (și mai ortodoxă) care a purtat acest nume.

Inițial, teoriile lui Bauer au rămas relativ necunoscute publicului larg creștin care frecventa biserica. Deși implicațiile ideilor sale erau evidente, Bauer a evitat confruntările directe cu credincioșii tradiționaliști și autoritățile bisericești. Un scandal mult mai mare a fost provocat de David Friedrich Strauss (1808–1874), a cărui carte, *Viața lui Isus* (1835), îl înfățișează pe Cristos ca pe un conducător care a eșuat, care a murit fără să-și isprăvească lucrarea, ucenicii săi fiind, de fapt, cei care l-au transformat într-o figură de cult. Lui Strauss i-a fost refuzat un post în învățământul teologic din cauza radicalismului opiniilor sale, dar a rămas un publicist prolific, și nu puțină lume a fost atrasă de maniera lui sceptică prin care demonta doctrinele tradiționale.

Strauss a contestat istoricitatea multor lucruri pe care creștinii le-au crezut întotdeauna a fi evenimente istorice reale – nașterea lui Isus din fecioară, miracolele sale, învierea și înălțarea lui. În schimb, viziunea lui Bauer era mult mai subtilă și mai sofisticată și nu contesta direct faptele, ci doar arăta că

doctrinele derivate din acestea au suferit un proces de transformare care le-a îndepărtat tot mai mult de punctul lor de plecare din realitatea istorică.

Este interesant să încercăm să înțelegem motivele unui profesor titular de teologie, dedicat în mod oficial mărturisirilor de credință lutherane, care explica în acest fel unele dintre aspectele fundamentale ale acestei credințe. La fel ca mulți alți teologi radicali, Bauer a continuat să activeze în calitate de cleric și cu siguranță nu se gândea la sine ca la cineva care subminează credința creștină. El a vrut totuși să o transforme de la simpla acceptare a unor doctrine specifice la înțelegerea unui proces istoric, și în mare măsură chiar a reușit să facă acest lucru. Urmându-l pe Bauer, majoritatea scriitorilor ulteriori au fost mai puțin radicali. Ei nu au afirmat neapărat că doctrina catolică timpurie nu este altceva decât rezultatul sintetic al unui proces dialectic, dar, după Bauer, a devenit mai mult sau mai puțin de la sine înțeles în cercurile academice că teologia a fost întotdeauna supusă unui proces evolutiv și că nu a existat niciodată o „credință dată o dată pentru totdeauna“. Înainte de Bauer, punctul de vedere predominant era acela care afirma că creștinismul, fie el adevărat sau fals, este cel puțin un corp doctrinar relativ bine definit și fix. După Bauer, s-a presupus tot

mai des că doctrina este în mod constant în proces de dezvoltare și că ortodoxia creștină istorică, departe de a fi fost o constantă de aproape două mii de ani, este doar moda teologică a unei anumite epoci.

De exemplu, în conflictul modern din sânul protestantismului privind autoritatea și infailibilitatea Scripturii, poziția „ortodoxă“ sau inerantistă[9] este adesea denunțată de oponenții săi ca o inovație a teologilor din secolul al XIX-lea, fiind considerată nereprezentativă pentru credința Bisericii de-a lungul veacurilor. Nu există nici o îndoială că poziția inerantistă a fost gândită și exprimată cu abilitate de așa-numita Școală de la Princeton (reprezentanta teologiei prezbiteriene americane). De la Bauer încoace, majoritatea gânditorilor religioși refuză să conceapă că princetonienii din secolul al XIX-lea ar fi putut exprima ceea ce creștinii credeau de secole. Practic, un produs al secolului al XIX-lea trebuie, prin definiție, să difere semnificativ de gândirea lui Luther și Calvin din secolul al XVI-lea și, desigur, de aceea a Părinților Bisericii timpurii.

1. Evoluţia reală

Dacă a existat o evoluție în conștiința creștină și în formularea învățăturii creștine – și bineînțeles că a existat – cea

mai semnificativă transformare psihologică a avut loc chiar la începutul Bisericii, în prima jumătate a secolului întâi. Cei mai vechi ucenici ai lui Cristos l-au întâlnit mai întâi ca om, apoi au devenit treptat conștienți de atributele sale extraordinare și au ajuns, astfel, să înțeleagă ceea ce el pretindea, anume că este una cu Dumnezeu Tatăl. Primii creștini l-au cunoscut pe Isus ca om, dar, treptat-treptat, au ajuns să-l recunoască drept Mesia și, în cele din urmă, l-au mărturisit, în cuvintele îndoielii lui Toma, ca Domn și Dumnezeu (Ioan 20:28). Pentru ei, natura omenească a lui Isus era de la sine evidentă; dumnezeirea lui era mărturisirea lor de credință.

După trecerea primei generații de discipoli, a celor care îl cunoscuseră pe Isus înainte de înviere, credincioșii ulteriori au trebuit să se confrunte aproape invariabil în primul rând cu dumnezeirea sa și doar gradual au ajuns să recunoască că Mântuitorul a fost și pe deplin om, așa cum suntem noi. Pentru că l-au auzit proclamat ca Domn și Dumnezeu, vestea despre deplina lui natură omenească a fost destul de uluitoare și, într-un fel, neașteptată.

De la instituirea creștinismului ca religie oficială a Imperiului Roman în secolul al IV-lea, devenise aproape imposibil pentru cineva din orbita civilizației occidentale să-l întâlnească pe

Isus mai întâi ca om și abia ulterior să afle despre pretențiile lui mesianice și despre doctrina dumnezeirii sale. Este important de menționat că această transformare a avut loc în timpul vieții apostolilor. Nici măcar Pavel nu l-a cunoscut pe Isus după trup, așa cum el însuși afirmă. L-a descoperit prin predicile adepților săi – pe care înainte le considerase blasfemii – care îl proclamau drept Fiul divin al lui Dumnezeu.

a. Primii eretici

Începând cu a doua generație, creștinii și cei cărora le propovăduiau credința nu l-au mai putut cunoaște pe Isus ca om, despre care începeau să pretindă lucruri din ce în ce mai mărețe, ci ca pe o fascinantă figură grandioasă și tainică, cu care încercau să stabilească o relație personală, bazată pe credință, încredere și, prin urmare, pe înțelegere. Într-un anume fel, primii eretici au fost cei mai rafinați și mai intelectuali dintre creștini. Credința lor căuta o înțelegere imediată. Ei nu aveau răbdare să aștepte rezultatul încercărilor ezitante și graduale de a se împăca cu misterul, care îi caracterizau pe cei pe care acum îi considerăm ortodocși, nefiind de acord cu dorința acestora de a se concentra exclusiv pe ascultare, evanghelizare și, în mod necesar, de a se pregăti pentru martiriu.

Deși explicațiile propuse de primii

eretici nu au câștigat acceptul Bisericii în ansamblul ei, au provocat-o să producă interpretări mai bune. Din perspectiva multor creștini moderni – precum și a unui anume tip de „fundamentaliști“ seculari – Părinții Bisericii timpurii s-au trudit prea mult și au formulat o teologie inutilă, excesiv de elaborată și complicată. Pentru mulți, însuși cuvântul „teologie“ este suspect, iar termenii de „dogmă“ și „doctrină“ au ceva intrinsec neatractiv. Cu toate acestea, apariția și proliferarea ereziilor înainte ca doctrinele să fie bine formulate sau ca teologia să fie creată arată, de fapt, cât de necesare sunt doctrinele și teologia. În măsura în care doctrina este disprețuită și cercetarea teologică e considerată de prisos, reapar vechile erezii sau sunt create altele noi, chiar și în zilele noastre, până și printre cei care se consideră ortodocși și cred că sunt ferm legați de credința încredințată o dată pentru totdeauna.

b. Un contrast între ortodoxie și erezie

În capitolul precedent, ortodoxia a fost caracterizată, poate cam frivol, ca doctrina în care credem *noi*, erezia fiind ceea ce cred *alții*. E clar că există o doză de adevăr în această afirmație, pentru că, probabil, nici un creștin nu va susține în mod conștient ceva despre care știe că este o doctrină falsă, adică o erezie. În

consecință, sunt considerați eretici mereu cei cu care nu suntem de acord, cei ce susțin doctrine contradictorii. În orice abordare a temei ereziei și oricât de echilibrată și obiectivă ar putea fi abordarea, nu ne putem aștepta ca autorul să ajungă la concluzia că propriile sale opinii sunt eretice. Cu alte cuvinte, orice discuție pe această temă va vădi în mod firesc un anumit grad de parțialitate și angajament anterior, iar cercetarea de față nu e nici ea ferită de acest pericol.

Cu toate acestea, e posibil chiar și pentru un partizan al ortodoxiei, așa cum o înțelege el, să creeze contraste relevante între ortodoxie si ceea ce el consideră erezie. Un astfel de contrast are de-a face cu prioritatea pe care ortodoxia și erezia o acordă adevărurilor istoriei, pe de o parte, și înțelegerii intelectuale, pe de altă parte. Atât ortodoxia, cât și erezia sunt preocupate de înțelegerea intelectuală, precum și – aproape întotdeauna – de adevărul istoric; atât ortodoxia, cât și cele mai multe tipuri de erezie se angajează în speculații teologice și nici una nu este lipsită de primejdia de se lăsa purtată de speculație. La modul general însă putem spune că ortodoxia acordă prioritate istoriei, iar erezia acordă întâietate înțelegerii. Astfel, în general vorbind, ortodoxia face apel la teologii mai înclinați către istorie și mai

puțin conceptuali, iar erezia la mințile mai teologice, mai filozofice și mai imaginative. Desigur, există filozofi și artiști printre ortodocși și pedanți anoști printre eretici, dar e mai corect să spunem că ereticii adesea sunt mai imaginativi, pe când ortodocșii sunt mai monotoni.

În același timp, dacă teologia era prea fadă, dacă nu se lupta niciodată cu probleme conceptuale, rămânând doar la nivelul sloganurilor religioase și al maximelor morale, atunci ea nu putea ajunge la ceea ce numim acum ortodoxie. Dintr-o anumită perspectivă, ortodoxia este prea anostă, dar din alta – și acesta este punctul de vedere al multora care vor să fie „creștini simpli“, sinceri, devotați și evlavioși –, ortodoxia este deja prea speculativă, prea complexă, prea sistematică. Ortodoxia este obligată, așadar, să aleagă o cale intelectuală de mijloc, dar fără să fie mediocră, să facă distincții fără a fi discriminatorie, să definească fără a deveni anostă. Dacă urmărim istoria Bisericii, e destul de evident că ortodoxia nu s-a ridicat mereu la înălțimea acestei provocări și mulți creștini o pot dovedi prin experiența lor personală. Totuși, provocarea rămâne, ea fiind implicită în îndemnul lui Petru – „fiți gata totdeauna să răspundeți oricui vă cere socoteală pentru nădejdea care este în voi“ (1 Petru 3:15).

c. „Fundamentalism“ și ortodoxie

Termenul „fundament“ a devenit de actualitate în timpul controverselor teologice interconfesionale din secolul al XVII-lea. Termenul „fundamentalism“ a fost consacrat în contextul „controversei articolelor fundamentale de credință“ din protestantismul american de la începutul secolului XX și a devenit mai apoi un termen injurios aplicat fanaticilor religioși de diferite feluri, cum ar fi ayatollahul Khomeini și adepții săi din Iran. Creștinii tradiționaliști și ortodocși rareori doresc să fie numiți fundamentaliști, de obicei din cauza conotațiilor neplăcute atribuite acestui cuvânt. De fapt, protestanții ortodocși aderă în mod necesar la așa-numitele fundamente de credință, așa cum sunt ele prezentate în controversă, dar nu neapărat având aceleași priorități și intensitate.

Diferența majoră dintre ortodoxia protestantă și protestantismul fundamentalist constă în faptul că ortodoxia este cuprinzătoare din punct de vedere doctrinar, în timp ce fundamentalismul este extrem de selectiv. Ortodoxia, cu crezurile și confesiunile sale, prezintă o gamă largă de doctrine pe care le consideră vitale și le integrează într-un sistem dogmatic. Fundamentalismul este un derivat al ortodoxiei; el selectează drept

fundamentale doar un număr mic de doctrine și luptă pentru ele: două exemple importante sunt doctrina ineranței biblice și, pentru mulți fundamentaliști, doctrina întoarcerii premilenare a lui Cristos. Deși aceste doctrine fac parte din tradiția creștină istorică, luptând selectiv pentru ele și neglijându-le practic pe celelalte, fundamentalismul a devenit o ramură foarte distinctă și oarecum unilaterală a ortodoxiei protestante. Prin preocuparea sa pentru un număr mic de doctrine, se aseamănă cu multe dintre ereziile clasice. Datorită combativității sale, fundamentalismul protestant a reușit să atragă atenția mass-media și a publicului larg și, prin aceasta, a ajuns uneori să fie confundat cu ortodoxia protestantă, din care, într-adevăr, reprezintă doar o parte importantă, deși oarecum nereprezentativă pentru întreg.

2. Învierea și întruparea

Este recurentă distincția dintre școlile de gândire care pun accentul pe *lucrarea* lui Cristos, în special pe răstignirea și învierea sa, și cele care pun accentul pe *Persoana* sa, în special pe întrupare. În mod ideal, doctrinele despre Persoana și lucrarea lui Cristos se completează: dacă Isus nu este ceea ce Scriptura și crezurile proclamă despre el, atunci nu ar fi putut

să realizeze lucrarea care îi este atribuită. Lucrarea lui Cristos a fost realizată în mod deschis, pe scena istoriei omenești reale, chiar dacă nu a atras așa mult atenția autorităților și a publicului larg din lumea romană de atunci. Persoana, în schimb, era privată. Întruparea a avut loc, de asemenea, în istoria omenirii, dar evenimentul în sine – nașterea unui copil, un pic prea devreme după nuntă pentru a fi pe deplin în regulă – nu a fost un eveniment public, nici măcar în sensul misiunii publice, al procesului și al condamnării lui Isus, aproximativ treizeci de ani mai târziu.

Așadar, o altă bornă în distincția dintre ortodoxie si multitudinea de erezii constă în faptul că ortodoxia începe cu lucrarea lui Cristos, cu răstignirea și mai ales învierea sa, întorcându-se mai apoi asupra doctrinei întrupării. În schimb, erezia începe adesea cu o viziune despre natura lui Cristos, înaintând de aici spre interpretarea lucrărilor sale. Dacă Cristos a înviat cu adevărat din morți, atunci, așa cum spune Pavel (Romani 1:4), s-a demonstrat că el este Fiul lui Dumnezeu. Doctrina ortodoxă a dumnezeirii lui Cristos derivă în cele din urmă din această convingere. Pe de altă parte, dacă Cristos este perceput înainte de toate ca Fiu dumnezeiesc, este firesc să se pună sub semnul întrebării validitatea istoriei evanghelice care ne spune că a fost

umilit, răstignit și îngropat. Astfel, multe erezii derivă din încercarea sinceră de a face dreptate măreției lui Cristos, așa cum a fost el perceput de adepții săi, chiar dacă, în acest fel, pierd contactul cu viața și lucrarea sa omenească și concretă din istorie[2].

a. Importanța învierii

Predicile creștinilor timpurii îl propovăduiau pe Isus Cristos cel răstignit, înviat, înălțat și care va veni din nou. Învierea sa era proclamată ca garanție și model pentru a noastră. Ucenicilor săi li s-a spus că trebuie să fie pregătiți să sufere pentru el, dar că pot fi siguri că vor învia și domni împreună cu el. Pavel a spus-o foarte simplu: „Dacă n-a înviat Cristos, atunci propovăduirea noastră este zadarnică și zadarnică este și credința voastră“ (1 Corinteni 15:14). Pentru primii creștini, mântuirea nu era ceva ce trebuiau să câștige. De fapt, mântuirea nici nu putea fi câștigată, întrucât ea fusese deja dobândită pentru ei prin moartea și învierea lui Isus Cristos. Intrarea lor în viața veșnică era asigurată prin identificarea cu Cristos prin credință, botez și participarea la sfânta împărtășanie.

Este important să remarcăm diferența dintre concepția creștină timpurie despre viața veșnică și convingerea elenistică larg răspândită în nemurirea sufletului.

Deși Biblia vorbește, asemenea păgânismului clasic, despre om ca având un suflet și un trup, nu îl vede alcătuit în esență dintr-un suflet încarcerat într-un trup de carne, așa cum o făceau platonismul și o mare parte din spiritualitatea elenistică. Creștinismul înțelege omul ca pe o unitate formată din suflet și trup. Marile crezuri vorbesc despre învierea „trupului“ (Crezul Apostolic) sau „a morților“ (Crezul de la Niceea), nu despre nemurirea sufletului. Întrucât creștinismul a văzut omul ca pe o unitate formată din suflet și trup, atunci când a încercat să înțeleagă semnificația ideii că Dumnezeu s-a făcut om în Cristos, a trebuit în cele din urmă să recunoască faptul că Cristos posedă atât un suflet omenesc, cât și un simplu trup omenesc. Cei din lumea elenistică, care nu considerau că omul este în esență o unitate suflet–trup, ci mai degrabă un spirit întrupat temporar în carne, au socotit această interpretare a Persoanei lui Isus drept neatractivă, astfel încât adesea fie i-au diminuat firea sa omenească deplină, fie alteori i-au negat-o cu totul.

b. Transmiterea Evangheliei

Pentru primii creștini, mesajul învierii era de o importanță crucială, dar și mesagerii care îl proclamau erau importanți. Atât iudaismul, cât și

creștinismul împărtășesc conceptul de electiune sau predestinare: Dumnezeu are un popor ales, iar harul său electiv se răsfrânge asupra unor persoane alese. Una dintre primele garanții ale autenticității mesajului învierii a fost autoritatea și integritatea mesagerilor săi. Apostolii au fost aleși și chemați de Cristos, iar succesorii lor erau, la rândul lor, văzuți ca reprezentanți aleși, chemați de Dumnezeu și, de asemenea, chemați și autorizați de Biserică. Adesea – într-adevăr foarte frecvent în primele două secole – martorii aleși și-au pecetluit mărturia prin martiriu.

Pe parcursul primelor două secole de creștinism, a avut loc o trecere treptată de la situația în care integritatea spirituală și personală a martorilor dădea o formă concretă mesajului la o nouă situație, în care autenticitatea mesajului, adică fidelitatea sa față de Scriptură, devenise o măsură a credibilității celor care pretindeau că sunt martori. Și totuși, abia în timpul Reformei protestante (care a urmat la scurt timp după inventarea tiparului) mesajul creștin și doctrinele asociate acestuia au ajuns în punctul în care puteau fi transmise într-o mare măsură prin intermediul cărților și broșurilor tipărite, fără a mai trebui neapărat să fie proclamate și predicate de către un subiect omenesc.

Pentru creștinismul timpuriu,

mărturia omenească era foarte importantă. Înainte de instituirea toleranței de către împăratul Constantin, disponibilitatea de a îndura martiriul reprezenta un important element de legitimare. Era o condiție necesară pentru a fi un martor de încredere, dar nu și suficientă, deoarece romanii au făcut martiri atât din eretici, cât și din ortodocși, iar mulți eretici au murit pentru credința lor cu același curaj ca și omologii lor mai ortodocși. Un al doilea element de legitimare a martorilor consta în armonia cu unitatea Bisericii, însă nici măcar acest aspect nu reprezintă un indicator întru totul credibil al ortodoxiei lor. În secolul al IV-lea, ortodoxul Atanasie părea să fi rămas practic singur împotriva unei erezii biruitoare, cea a arianismului. În secolul al XVI-lea, protestanții au fost forțați să susțină că cea mai mare parte a Bisericii medievale, care era unită sub conducerea papală, căzuse în eroare și că adevărata apostolicitate constă în armonia cu învățăturile apostolilor, nu în supunerea față de pretinșii lor succesori, episcopii.

Pentru Biserica primară, *tradiția* reprezenta un concept deosebit de important, dar semnificația sa era diferită în primele secole. Conceptul de *parádosis*, sau *traditio*, se referea la transmiterea fidelă a „credinței încredințate sfinților o dată pentru totdeauna“. Elementul

principal al acestei *traditio* era Scriptura însăși, iar actul tradiției consta în primul rând în transmiterea fidelă a acesteia de la o generație la alta. Acest proces de transmitere a fost foarte important, iar actul transmiterii sau al încredințării nu a fost niciodată disociat de actorii tradiției: episcopii și prezbiterii sau alte persoane implicate în slujirea Cuvântului.

c. Universalitatea Evangheliei

În ciuda accentului pus pe electiune sau pe starea de alegere, datorită universalismului său, creștinismul se deosebea de sorgintea sa evreiască într-un mod deosebit de clar. Există o doză de universalitate în Vechiul Testament, în special în Profeți, dar, în esență, iudaismul este perceput drept religia distinctivă a unui anumit popor. Iudaismul a făcut prozeliți, dar la o scară atât de modestă, încât nu a constituit o forță perturbatoare în societatea romană. Autoritățile romane considerau iudaismul drept o *religio licita*, „religie permisă de lege“, chiar dacă iudaismul, asemenea creștinismului, le interzicea adepților săi să participe la religia civilă romană. În schimb, creștinismul era o religie care făcea prozelitism în mod activ, câștiga rapid convertiți și din perspectiva autorităților constituia un element din ce în ce mai imprevizibil și instabil al societății romane.

Iudaitatea lui Isus și originile iudaice ale creștinismului erau evidente. Atât Isus, cât și marele apostol al neamurilor, Pavel, au spus clar că mântuirea „vine de la iudei“. Dar dacă Cristos avea să cucerească lumea elenistică – așa cum a făcut-o – trebuia să i se explice clar acelei lumi cum o figură cu o moștenire atât de bine determinată și exclusiv iudaică putea avea o semnificație universală, pentru întreaga omenire. Mulți eretici au încercat să ofere o explicație, iar teologia ortodoxă chiar a reușit să o facă în cele din urmă, plasând Persoana lui Cristos nu doar în contextul creației, ci și al vieții interioare a Dumnezeirii înseși.

d. Respingerea Israelului național

Cu toate că Isus și apostolii săi erau evrei, doar o mică parte dintre evrei au devenit creștini.[3] Timp de secole, poporul evreu s-a consolat cu făgăduințele necondiționate făcute în Vechiul Testament, incluzând nu numai venirea lui Mesia, ci și redobândirea prosperității și puterii sale. Pentru mulți creștini, aceste promisiuni făcute poporului evreu nu au fost niciodată abrogate, iar evreii continuă să dețină un loc important în planul lui Dumnezeu pentru viitor. Cu toate acestea, din cauza respingerii constante a lui Isus, majoritatea creștinilor au ajuns să manifeste antipatie față de iudaism și să privească existența sa actuală ca pe un

afront adus Bisericii și credinței sale. Conceptele scripturare ale „Noului Israel“, ale „Israelului spiritual“, au fost aplicate Bisericii, iar făgăduințele făcute lui Israel au fost considerate ca referindu-se la poporul Noului Testament, creștinii.

Pe fondul acestor factori s-a dezvoltat teologia „catolică“ timpurie: (1) conținutul Evangheliei, centrat pe realitatea istorică a învierii lui Cristos și pe realitatea viitoare a învierii personale, (2) transmiterea Evangheliei, încredințată în mod semnificativ unor oameni de încredere care să fie credincioși acesteia, (3) universalitatea Evangheliei, care se extinde la toate popoarele; și, în cele din urmă, (4) implicația acestei universalități, care constă în înlăturarea vechiului Israel din poziția sa privilegiată de popor al lui Dumnezeu.

3. Începuturile teologiei „catolice“

La o primă examinare, teologia creștină timpurie pare că ni se înfățișează ca o bâlbâială confuză de voci discordante. Însă la o privire mai atentă putem recunoaște că, în ciuda tuturor discordanțelor, există o remarcabilă unitate. Această unitate este cu atât mai uimitoare cu cât a apărut într-o perioadă în care creștinismul se răspândea cu rapiditate, îndeosebi, dacă nu chiar exclusiv, în rândul claselor mai sărace și

mai puțin educate, și într-o perioadă în care persecuția sau amenințarea cu persecuția făcea dificilă comunicarea, iar o organizare eficientă și centralizată era imposibilă.

a. Revirimentul interesului religios

Religia tradițională romană se afla într-un moment de declin în primul secol al erei creștine, așa încât nu putea opune o rezistență serioasă în fața răspândirii Evangheliei. Începând cu domnia lui Antoninus Pius (138–161), s-a putut observa în întregul imperiu un reviriment considerabil al preocupărilor religioase. Într-o anumită măsură, această redeșteptare a interesului pentru religie a înlesnit răspândirea Evangheliei. Au fost proclamate o serie de religii noi, iar atitudinea dominantă de toleranță a ușurat apariția sincretismului – amestecul de religii sau practicarea mai multor religii în același timp. În vreme ce creștinismul este potrivnic sincretismului, curentul sincretist a adus cu sine tendința de a considera că Dumnezeu este Unul, iar fiecare formă diferită de religie era văzută ca un mod diferit de a ne apropia de el. Această atitudine sincretistă a contribuit la diminuarea înclinației diferitelor religii de a se înfrunta pentru slava propriilor divinități. Sincretismul a înlesnit răspândirea unui monoteism filozofic,

astfel încât creștinilor le-a fost mai ușor să proclame un unic Dumnezeu, în ciuda politeismului nominal al lumii elenistice.

Spre deosebire de alte câteva religii originare din Orientul Mijlociu, care îi făceau concurență, creștinismul avea o bază istorică clară, inteligibilă și de dată recentă, fapt care îi conferea un caracter imediat, de care alte religii de natură mai mistică și mai ezoterică nu dispuneau.

b. Importanța comunităților

Pe lângă starea de spirit filozofico-religioasă care a deschis ușa influenței creștinismului, un alt factor important a fost gradul în care viața în lumea antică depindea de participarea la ceea ce am putea numi societăți pentru beneficii și protecție reciprocă. După cum a remarcat unul dintre primii lor contestatari, Celsus, primele comunități creștine dădeau dovadă de un înalt standard de sprijin și bunăvoință reciproce. Organizarea socială a Bisericii nu a reprezentat o inovație în lumea antică; apartenența la ceva asemănător unei comunități creștine locale era practic o necesitate pentru toți, cu excepția celor bogați.

c. Revirimentul interesului pentru moralitate

Cu toate că ultima perioadă a Republicii Romane și întreaga perioadă a Imperiului

Roman sunt renumite pentru libertinaj și imoralitate, în momentul în care creștinismul și-a făcut apariția, a avut loc un fel de reacție, cel puțin în teorie. În vreme ce declinul moralității tradiționale era evident sub toate aspectele, liderii culturali ai epocii se opuneau tot mai mult acestei tendințe. În lumea păgână exista o tendință din ce în ce mai accentuată către o abordare dualistă a vieții, care sublinia valoarea sufletului individual, necesitatea ascetismului individual, a autodisciplinei și a unui model de viață purificată. Cu toate acestea, doar creștinismul, cu încrederea sa în viața veșnică și cu afirmarea semnificației veșnice a „celor făcute când trăia în trup“ (2 Corinteni 5:10), a fost cel care a oferit fervoarea morală necesară pentru a dobândi viața disciplinată și plină de abnegație la care filozofii îndemnau din ce în ce mai mult.

d. Dreptul roman

Fiecare neam are legi, dar numai două popoare antice au fost popoare ale Legii într-un mod cu totul special: poporul evreu și poporul roman. Pentru evrei, Legea dezvăluie caracterul și sfințenia lui Dumnezeu și creează un popor sfânt: ea particularizează și separă. Pentru romani, legea face parte din ordinea divină a naturii și creează legitimitate: ea universalizează, deoarece, în principiu,

este aplicabilă tuturor popoarelor. Creștinismul a preluat conținutul legii sale din iudaism, din textul Vechiului Testament, însă o parte din înțelegerea sa despre natura și funcția legii a preluat-o de la Roma. Astfel, creștinismul, prin dezvoltarea sa istorică în cadrul unui Imperiu Roman universal, a încercat întotdeauna să legiuiască nu pentru sine sau doar pentru Biserică, ci pentru lume. Iudaismul poate că a confundat religia cu Regatul lui Israel, dar nu a confundat niciodată Israelul cu celelalte națiuni ale lumii. Atunci când creștinismul s-a apropiat pentru prima dată în mod profund de stat, statul în cauză nu era un regat național, ci Imperiul Roman universal. Drept urmare, creștinismul s-a identificat pe sine cu întreaga lume, iar legile sale proprii cu legile naturii. În ciuda tuturor problemelor și a confuziei pe care o astfel de identificare le-a provocat, aceasta este într-un fel consecința inevitabilă pentru o comunitate religioasă care ia în serios primul articol al Crezului de la Niceea: „Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului și al tuturor celor văzute și nevăzute“. Dacă suntem dispuși să acceptăm aspectul elenistic al doctrinei creștine – spre deosebire de cei care vor să limiteze creștinismul la originile sale semitice – afirmând că cultura elenistică

făcea parte din context „când a venit împlinirea vremii“ (Galateni 4:4), atunci trebuie să recunoaștem și că Dreptul Roman, cu pretențiile sale de universalitate și cu conceptul său de legitimitate, făcea parte din acea cultură și din acele vremuri ale împlinirii.

Roma și legile sale au oferit Bisericii primare două lucruri: universalitatea și conceptul specific roman al sacramentelor. Religia iudaică a știut întotdeauna că zeii popoarelor sunt idoli, întrucât Domnul a făcut cerurile (Psalmul 96:5), însă iudaismul nu a încercat niciodată să devină o instituție la scară universală pentru a reflecta suveranitatea absolută a Dumnezeului său. Din elenism, creștinismul a preluat impulsul de a arăta că doctrinele sale pot guverna întreaga sferă a intelectului, nu doar viața spirituală. Iar de la romani a preluat impulsul de a face ca legile sale să guverneze viața întregii lumi, nu doar a comunității sale de credincioși. Conceptul de sacrament, așa cum a ajuns în Occident prin intermediul creștinismului de limbă latină, este mai degrabă juridic, sau la fel de bine spus, mistic, așa cum era în gândirea greacă. Pentru greci, sacramentul este *mystérion*, o „taină“, prin care Dumnezeu spune și face ceva ce noi putem doar simți și accepta, dar niciodată înțelege. *Sacramentum*-ul roman – la origine o ceremonie militară

prin care soldații și ofițerii făceau un jurământ de credință față de Roma – nu este lipsit de mister și posedă și conceptul de legitimare și formalizare a unei relații cu caracter definitiv.

Termenul „roman“ desemnează două lucruri în istoria creștină: vechiul imperiu, care era păgân, și noua papalitate, pe care primii protestanți o considerau coruptă de vechiul păgânism. Protestantismul a avut tendința de a respinge tot ceea ce este roman, afirmând că este fie greșit, fie o imixtiune în religia și Scripturile grecești și ebraice. Protestantismul contemporan merge adesea și mai departe, respingând ca fraudulos tot ceea ce este grecesc sau elenistic și nu semitic. Cu toate acestea, protestantismul – atât cel al Reformei, cât și protestantismul liberal al epocii noastre – este cel puțin la fel de marcat de lumea germanică și de specificul său, precum catolicismul a fost marcat de cea romană. Este inconsecventă din partea protestanților ignorarea lui Constantin cel Mare și a religiei pe care a protejat-o – și într-o oarecare măsură a modelat-o la Roma –, în timp ce îl preamăresc pe principele elector de Saxonia, Frederic cel Înțelept, și lutheranismul pe care acesta l-a cultivat la Wittenberg.

4. De unde începe propovăduirea creștină

Cel mai vechi conținut al propovăduirii creștine presupune o combinare a două elemente cruciale, a căror asociere garantează practic dezvoltarea ulterioară a teologiei creștine: (1) mărturisirea credinței în unicul și adevăratul Dumnezeu și (2) recunoașterea și mărturisirea lui Isus Cristos ca Fiu al lui Dumnezeu, Domn și Mântuitor. Pe lângă aceste două elemente cruciale, ar trebui să menționăm: (3) mărturisirea realității, a prezenței și a lucrării permanente a Duhului Sfânt în viața credincioșilor și (4) convingerea arzătoare că revenirea personală a Domnului în slavă este iminentă. Primul punct ne oferă un monoteism personal, pe care creștinii îl împărtășeau cu evreii, dar nu și cu monoteismele filozofice din lumea elenistică. Al doilea punct introduce într-un mod radical conceptul de imanență și istoricitate pe lângă cel de Dumnezeu transcendent și etern. Conferindu-i titlul divin de „Domn“ unei alte persoane decât Tatăl, este exprimată în germene doctrina Sfintei Treimi. Cel de-al treilea punct completează în linii mari schița doctrinei despre Treime și introduce aspecte legitime de misticism și fervoare. Iar cel de-al patrulea punct conferă o extraordinară însemnătate istoriei omenești și o minunată urgență evanghelizării, propovăduirii Evangheliei Împărăției lui Dumnezeu.

8. *Scrierile Părinților Apostolici*, tr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 211 (n. tr.).

9. Doctrina potrivit căreia Biblia este infailibilă (n. red.).

4
STRUCTURĂ ȘI VARIAŢIE

Totul curge. — Heraclit

Evanghelia creștină reprezintă, în esență, un mesaj foarte simplu, atât de simplu, încât ascultătorilor pretențioși le este uneori greu să îl ia în serios. În schimb, religia creștină este extrem de complexă. Ea ne pune în fața unei abundențe de doctrine, practici și instituții, adesea în conflict și uneori aparent în contradicție directă unele cu altele. Există oare o unitate care să se regăsească sub toată această diversitate? Unde se termină cadrul legitim al variațiilor și unde începe confuzia? În contrast cu prezumția creștină comună, conform căreia doctrina creștină a fost încredințată o dată, complet sau parțial, sfinților, teologii secolului al XIX-lea, sub influența lui Ferdinand Christian Bauer, au susținut că doctrina este și a reprezentat întotdeauna un proces continuu de dezvoltare dialectică. În aceste pagini încercăm să reafirmăm cuvintele din Epistola lui Iuda care vorbesc despre o credință dăruită o dată sfinților. Pentru a face acest lucru,

trebuie să ne raportăm la afirmația lui Bauer și a celor care sunt de acord cu el, potrivit cărora credința se află într-o continuă schimbare și dezvoltare.

Este evident că nu numai Biserica primară, ci însuși Noul Testament reflectă tensiuni doctrinare. Epistola către Romani, de exemplu, argumentează pe larg împotriva îndreptățirii prin fapte, iar Epistola către Galateni ia poziție împotriva influenței legalismului dintr-o comunitate timpurie. Epistola către Coloseni și 1 Ioan par să reflecte lupta împotriva unor idei care vor fi cunoscute mai târziu drept gnostice și docetiste. Ambele tendințe – spre legalism, pe de o parte, și spre un fel de gnoză, pe de altă parte – au fost cu siguranță prezente în sânul creștinismului timpuriu și au tot revenit la diferite intervale de timp de-a lungul istoriei Bisericii. Ceea ce este important de reținut este că, deși legalismul și anumite forme de gnosticism au influențat creștinismul chiar de la începuturi, ele nu făceau parte din moștenirea sa, ci din conștiința religioasă omenească cu care creștinismul a trebuit să se confrunte.

Tendința de a vedea mântuirea ca pe o consecință a respectării Legii, chiar și atunci când credem în Cristos, se numește legalism sau „iudaizare“. Dus până la consecința sa finală, legalismul sugerează că oamenii sunt capabili să-și

merite singuri mântuirea și, astfel, să anuleze necesitatea unei ispășiri indirecte sau substitutive. Într-un creștinism iudaizant, nu e nevoie de un Fiu care să acționeze ca Răscumpărător, astfel că doctrinele dumnezeirii lui Cristos și a Sfintei Treimi devin superflue[1]. De exemplu, socinienii din secolul al XVI-lea propovăduiau și practicau un înalt standard de moralitate personală, dar se împotriveau doctrinei Sfintei Treimi și dumnezeirii lui Cristos, așa cum avea să fie și cazul unitarienilor de la începutul secolului al XIX-lea, din regiunea New England a Statelor Unite ale Americii. Poziția legalistă, atunci când este lăsată să se dezvolte, are astfel de consecințe cristologice.

Al doilea concept religios omenesc fundamental, pe care îl calificăm drept gnostic, implică o supraevaluare a cunoașterii în raport cu credința. Modul naiv de a înțelege Evanghelia creștină este acela de a o vedea ca pe un mesaj simplu, care poate fi expus direct și care este relativ ușor de înțeles, deși poate fi crezut și acceptat doar de cei care primesc darul credinței. Pentru unii snobi intelectuali, ideea unui mesaj care nu numai că poate fi înțeles, dar poate fi și predicat de cei simpli este ofensatoare; ei consideră că o religie veritabilă trebuie să ofere ceva mai mult, o provocare intelectuală care să o plaseze dincolo de

limitele celor simpli. Poziția gnostică afirmă că, pe lângă și dincolo de simpla Evanghelie, care ar fi cam tot ceea ce pot înțelege făpturile de rând, mai există și o cunoaștere secretă, superioară, rezervată doar unei elite. Este destul de firesc ca oamenii să-și pună mai multe întrebări decât cele la care poate răspunde Evanghelia; mișcarea gnostică a încercat să dea răspunsurile, și a făcut acest lucru apelând la surse religioase străine creștinismului, amalgamându-le cu elemente ale credinței evanghelice.

Deși legalismul are implicații teologice, pentru Biserica primară a reprezentat mai mult o problemă practică decât una teologică. Mișcarea gnostică, dimpotrivă, a provocat nenumărate probleme teologice. Deși încă din primele secole rareori a purtat acest nume, gnosticismul a continuat să se reproducă în cadrul creștinismului și continuă să reapară din când în când sub noi forme. (Mișcarea numită gnostică a fost la începutul erei creștine un fenomen religios foarte răspândit în lumea elenistică. Ea a influențat mai multe religii. Manifestarea sa creștină este desemnată în aceste pagini ca „gnosticism“, în timp ce fenomenul mai larg este numit „mișcare gnostică“.)

Gnosticismul a fost un răspuns la dorința larg răspândită de a înțelege misterul existenței: el oferea o cunoaștere

detaliată și secretă a întregii ordini a realității, pretinzând că știe și poate explica lucruri pe care simpla credința creștină obișnuită le ignora în totalitate. A împărțit omenirea în diferite clase și și-a rezervat înțelepciunea secretă celor care erau recunoscuți ca aparținând clasei celei mai înalte și spirituale, unei elite religioase. Astfel, gnosticismul s-a adresat în mod firesc acelor indivizi care se considerau mai presus decât ceilalți pentru a se amesteca cu turma creștinilor obișnuiți, care pesemne se mulțumea cu simpla Evanghelie.

Gnosticismul și mișcarea gnostică sunt, în general, dualiste în esență. Cu alte cuvinte, ele văd realitatea ca pe o interacțiune constantă între două principii fundamentale, cum ar fi spiritul și materia, sufletul și trupul, binele și răul. Gnosticismul neagă doctrina biblică a Creației, deoarece forța fundamental spirituală, pe care noi o numim Dumnezeu, nu poate fi sursa a ceea ce i se opune radical, lumea materială inferioară.

În măsura în care creștinismul conține idei și folosește adesea un limbaj care sună dualist, este important să menționăm că nu este neapărat dualist să vorbim despre un conflict între carne și spirit, dar este dualist să ne gândim că acest conflict este natura ultimă și fundamentală a realității. Dintr-o

perspectivă biblică, conflictul dintre om și Dumnezeu nu este rezultatul carnalității omului în contrast cu spiritualitatea lui Dumnezeu. Omul însuși este parțial spiritual și spiritul sau duhul său, nu doar carnea, este cel care se răzvrătește împotriva lui Dumnezeu. În plus, spiritul omenesc, asemenea cărnii omenești, este creat de Dumnezeu. (O concepție gnostică tipică susține că spiritul sau sufletul omenesc a emanat din divinitate, dar a fost întemnițat într-un trup de carne, făurit de un fel de ființă inferioară cunoscută sub numele de Demiurg.) Dualismul are un farmec atât de firesc atunci când explică originea conflictului dintre bine și rău, încât revine constant în creștinism, în ciuda faptului că este în mod esențial incompatibil cu concepțiile creștine fundamentale despre Dumnezeu și Creație.

O altă ipoteză religioasă sau filozofică fundamentală, care contrastează radical cu dualismul, este monismul. Monismul presupune că întreaga realitate este, în ultimă instanță, una. Totul derivă din Absolut, sau Dumnezeu, conceput în mod necesar drept impersonal. Diversitatea aparentă a lumii, conflictele aparente dintre bine și rău, existența aparentă a unor personalități distincte, individuale, toate aceste deosebiri sunt fie iluzorii, fie manifestări temporare care interferează

cu întoarcerea finală a întregii realități la unicitatea din care a provenit. Monismul nu este mai creștin decât dualismul, fiindcă, deși neagă existența unui principiu dualist, malefic, care se opune Dumnezeului bun, îl concepe pe Dumnezeu drept impersonal și nu lasă loc Creației. Ceea ce noi numim lumea realității este în esență ireală și iluzorie, sau face parte din procesul prin care Absolutul ajunge la realizarea de sine. Forma religioasă a monismului se numește panteism, doctrina conform căreia Dumnezeu este totul. Ea se reflectată în prezent într-o populară școală de teologie apărută în cadrul creștinătății și care este numită *teologie procesualistă*[2] sau, uneori, *panenteism* – probabil cel mai periculos rival al teologiei ortodoxe în cadrul general al gândirii creștine sau religioase de astăzi.

Atât dualismul, cât și monismul se bazează pe ipoteze fundamentale despre natura realității, ipoteze care nu pot fi nici dovedite, nici infirmate pe baza dovezilor disponibile. În cazul dualismului, ipoteza este că toată realitatea constă în interacțiunea a două realități fundamental opuse, cum ar fi spiritul și materia. În cazul monismului, în schimb, ipoteza este că toată realitatea este, în esență, rezultatul unui singur principiu spiritual. Religia biblică, incluzând atât iudaismul, cât și

creștinismul, se aseamănă cu monismul prin faptul că vede o singură forță spirituală, Dumnezeu, ca Autor al întregii realități, dar diferă semnificativ prin faptul că această forță este personală și creează o lume reală care este total distinctă de Dumnezeu, nefiind o emanație sau o manifestare a ființei sale. Se aseamănă cu dualismul prin faptul că admite existența unei dihotomii fundamentale în univers, așa cum există în prezent, dar intră în conflict cu acesta prin faptul că vede această dihotomie, contrastul dintre Creator și Creația sa, nu ca pe o condiție existentă în mod etern, ci ca rezultat al deciziei libere a lui Dumnezeu de a crea. Astfel, religia biblică nu ar trebui să fie numită nici dualistă, nici monistă: ea ar trebui să fie mai corect numită *teism personal.* Întrucât Dumnezeul religiei biblice este personal, el poate să ne dea și, de fapt, ne dă dovezi ale realității sale, comunicând cu noi prin revelație.

Tendința spre legalism din cadrul creștinismului este inspirată în mare măsură de persistența gândirii iudaice și de accentul pus de Vechiul Testament pe ascultarea față de Lege. Într-un anumit sens, este un element mai natural în sânul creștinismului decât dualismul, în măsura în care creștinismul descinde direct din iudaism. Este tentant, deși riscant, să considerăm legalismul drept

elementul iudaic din creștinism, iar dualismul sau gnosticismul drept contribuția elenistică și a popoarelor păgâne. Adolf von Harnack a văzut gnosticismul ca pe o încercare de *secularizare* a creștinismului, cu alte cuvinte, ca pe o încercare de a-l integra în lumea contemporană, în mare parte dualistă, a religiei și filozofiei elenistice. Creștinismul a rezistat cu succes gnosticismului și a dat naștere în acest proces de rezistență teologiei catolice timpurii. În opinia lui Harnack, această teologie timpurie a fost ea însăși o elenizare și, prin urmare, o falsificare a mesajului original al Evangheliei, care era mai simplu. Aproape că ni se lasă impresia că, în antipatia sa față de dezvoltarea teologiei catolice timpurii, Harnack ar fi preferat viziunile mult mai fanteziste ale gnosticismului.

Dacă teologia creștină timpurie a reprezentat o elenizare a teologiei în efortul de a rezista gnosticismului, atunci ar fi necesar să spunem că, deși gnosticismul nu a putut cuceri creștinismul, l-a forțat să se autodistrugă. Dacă totuși teologia creștină timpurie reprezintă o elaborare legitimă și necesară, în termeni elenistici, a Evangheliei autentice, atunci gnosticismul a adus de fapt un serviciu Bisericii, obligând-o să gândească în profunzime Evanghelia și să îi

deslușească implicațiile.

Ideea lui Harnack conform căruia gnosticismul implică secularizarea creștinismului pare ciudată dacă ne gândim la secularizare ca la concilierea creștinismului cu perspectiva sceptică și materialistă a zilelor noastre. Gnosticismul este complex, credul și orice altceva decât materialist. Dar dacă ne amintim că termenul „secular“ (din latinescul *saeculum* – „veac“) se referă la spiritul lumii contemporane – adică la lumea elenistică în cazul gnosticismului – atunci sugestia sa nu mai pare atât de ciudată. Termenii „spiritual“, „lumesc“ și „secular“ sunt adesea ambivalenți în utilizarea modernă. În lucrarea de față, se va face un efort de a-i folosi în mod consecvent, dar cititorul trebuie să fie atent la variațiile de sens care îi însoțesc de-a lungul a douăzeci de secole de credință și gândire creștină.[3]

1. Gnosticismul

Opiniile diferă în ceea ce privește autorul creștin timpuriu care merită să fie numit drept primul teolog creștin. Titlul poate fi revendicat de filozoful convertit Iustin Martirul (cca 100–cca 165 d.Cr.), autorul celebrei lucrări cunoscute sub numele de *Apologia I*, care combate argumentele păgâne [împotriva creștinismului], și al lucrării *Dialogul cu iudeul Trifon*, care

abordează argumentele iudaice. Noi îi vom oferi însă titlul de „prim teolog“ episcopului de limbă greacă din Lyon, în sudul Galliei, Irineu (cca 125–cca 202), autorul unei lucrări în cinci volume, *Împotriva ereziilor*, scrisă în jurul anilor 180–189. Titlul complet este *Combaterea și răsturnarea gnozei cu nume mincinos*[4]. Aici vedem că una dintre primele lucrări doctrinare de mare importanță ale creștinismului a fost rezultatul direct nu al vreunei dorințe de a produce o teologie sistematică, ci a apărut din necesitatea de a combate o erezie periculoasă și persistentă. Faptul că *Împotriva ereziilor* este atât de amplă se datorează în mare măsură faptului că erezia împotriva căreia vorbește nu se limita la un anumit punct sau doctrină, ci era o viziune alternativă a realității religioase care cuprindea o gamă largă de doctrine. Datorită importanței acestei lucrări, se poate spune că gnosticismul este, într-un fel, mama vitregă a teologiei sistematice și că erezia este mama vitregă a ortodoxiei.

a. Spiritul creștinismului timpuriu

Primele comunități au fost inspirate aproape în egală măsură de convingerea că Mesia tocmai venise și de așteptarea nerăbdătoare că se va întoarce curând cu mărire și slavă. Așteptarea întoarcerii iminente a lui Cristos a dus la un

experiment de scurtă durată cu comunitatea de bunuri, iar apoi la un model tipic de împărtășire și de sprijin și preocupare reciproce. Modul iubitor și practic în care membrii Bisericii primare se sprijineau unii pe alții a captat atenția păgânilor și a fost unul dintre motivele pentru care Biserica a atras atât de mulți convertiți, în ciuda dezaprobării autorităților și a amenințării mereu prezente a persecuției.

Întrucât întoarcerea lui Cristos era așteptată practic în orice moment, în primele comunități nu a existat o tendință de a dezvolta o structură sistematică de doctrine. Primul manual de doctrină creștină, *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, sau *Didahia*, a fost scris probabil la un secol după Cristos.[5] Cel mai cunoscut crez creștin, pe care noi îl numim *Crezul Apostolic*, apare cam în aceeași perioadă ca o mărturisire rostită de noii creștini la botez; această formă timpurie este numită *Vechiul Crez Roman* sau *Simbolul credinței* (termenul grecesc *symbolon*, în latină *symbolum*, este folosit ca sinonim pentru cuvântul nostru „crez“).

În afară de textul *Didahiei*, care este destul de scurt și nu foarte cuprinzător, primele prelucrări majore ale doctrinei creștine au apărut sub formă de apologii, o formă literară specifică Bisericii primare. Apologia era o apărare a

credinței și a comportamentului creștinilor și era adresată lumii exterioare, de obicei autorităților, și uneori, ca în cazul *Dialogului lui Iustin cu iudeul Trifon*, evreilor. În aproximativ primele două secole, creștinii au fost atât de convinși că cunoștințele care decurg din credința lor sunt net superioare filozofiei și mitologiei lumii elenistice, încât nu au încercat aproape deloc să le compare între ele. Evanghelistul Ioan a scris: „N-aveți trebuință să vă învețe cineva…“ (1 Ioan 2:27). Disprețul creștin față de înțelepciunea lumească a fost bine exprimat de Tertulian din Cartagina, un jurist roman devenit creștin (cca 160–cca 230): „Ce legătură este între Atena și Ierusalim, sau între stoicism și pridvorul lui Solomon?“[6] Tertulian a devenit unul dintre pionierii teologiei creștine de limbă latină. În ultima parte a vieții sale, a considerat că Biserica este prea laxă și a trecut la o mișcare eretică de „reformă“, montanismul.

Așteptând întoarcerea Domnului, primii creștini au fost reticenți față de încercarea de a-și prezenta credința și convingerile într-o formă foarte detaliată. În timp ce ei tărăgănau chestiunea, alții au încercat să fixeze copleșitoarea realitate spirituală a lui Cristos într-un cadru universal. Prima și cea mai periculoasă dintre aceste încercări a fost făcută de gnostici.

Numeroși teologi au acordat o mare importanță întârzierii întoarcerii lui Cristos pentru dezvoltarea teologiei creștine. Întrucât Cristos nu s-a întors atunci când se aștepta, a trebuit să se găsească o explicație, iar acesta a fost începutul teologiei. Există o anumită doză de adevăr în această poziție, deși nici un creștin ortodox nu va accepta implicațiile unor gânditori, cum ar fi teologii Martin Werner din Berna (1887–1964) și John A.T. Robinson din Cambridge (1919–1983), potrivit cărora Cristos s-a înșelat sau și-a înșelat adepții cu privire la iminența întoarcerii sale. În orice caz, este evident că îndelunga ezitare a creștinismului timpuriu de a produce o teologie sistematică în toate detaliile a făcut posibil ca gnosticismul să fie cel care a propus pentru prima dată o sinteză între Evanghelia lui Cristos și propria sa gnoză. Prin urmare, teologia creștină a trebuit să se dezvolte ca o reacție la gnosticism, iar acest lucru i-a determinat în mod inevitabil pe primii teologi să-și aleagă chestiunile principale de tratat în reacția față de falsele doctrine, mai degrabă decât într-o expunere pe deplin logică și sistematică a Evangheliei, așa cum este propovăduită în Noul Testament.[7]

Biserica primară și-a îndeplinit atât de temeinic sarcina de a respinge gnosticismul, încât lucrările gnosticilor au căzut în uitare, iar ideile lor au fost

cunoscute timp de secole în primul rând din criticile Părinților Bisericii primare, în special ale lui Irineu. Din pricina faptului că Irineu și alți apologeți creștini au atacat doar aripa creștină a vastei mișcări gnostice, până de curând s-a crezut că întreaga mișcare era doar un fenomen din sânul Bisericii. Nu se știa că acest curent gnostic afectase întreaga cultură religioasă și intelectuală a lumii antice, inclusiv iudaismul și păgânismul, la fel cum făcuse cu creștinismul.

Recunoaștem acum că ceea ce numim gnosticism – varianta creștină a mișcării – a fost doar un aspect al unui curent filozofic-spiritual extrem de vast, care străbătea întreaga lume antică.[8] Ca modă spirituală, gnosticismul poate fi comparat cu existențialismul secolului XX: existențialismul a inspirat nu doar ateii și pe aceia care consideră religia absurdă și se opun creștinismului, el a fost folosit și în cadrul creștinismului pentru a dezvolta o înțelegere totalmente eretică asupra lui Cristos și a Evangheliei, în special de către Rudolf Bultmann (1884–1976). În plus, a influențat profund gânditori care se ancorează mult mai temeinic în cadrul tradiției ortodoxe, precum Jacques Maritain (1882–1973) și Nikolai Berdiaev (1874–1948). Principiul evoluționismului este un alt exemplu de presupoziție spirituală care provine din afara contextului creștin și care a fost

folosit pentru a se opune creștinismului, dar care a fost, de asemenea, adaptat în cadrul schemelor mai mult sau mai puțin tradiționale ale gândirii creștine.

Mișcarea gnostică are două trăsături esențiale care atrag nenumărate minți din toate timpurile: în primul rând, pretenția de a prezenta o învățătură secretă, care poate explica mistere altfel de neînțeles; iar în al doilea rând, pretenția că secretele sale sunt accesibile doar elitei, definind astfel, implicit, ca elită pe toți cei care se interesează activ de ele. Din acest motiv, ideile gnostice vor reapărea frecvent pe sol creștin, chiar și în timpurile moderne. Mișcarea religioasă a lui Mary Baker Eddy (1821–1910), denumită „Știința Creștină“ (*Christian Science*), reprezintă un exemplu modern de gnosticism.[10] În acest sens, pe bună dreptate filozoful politic Eric Voegelin numește chiar și marxismul drept o mișcare gnostică.[9]

Deși creștinismul a dat un număr impresionant nu numai de cărturari, ci și de pseudosavanți, pedanți și snobi intelectuali, mesajul creștin nu oferă nici un temei pentru ca un cercetător sau intelectual să creadă că abilitățile și realizările sale intelectuale îl califică drept membru al unei elite spirituale. De fapt, chiar și un intelectual deosebit de înzestrat precum Pavel a avertizat împotriva gândului conform căruia

credința creștină s-ar adresa în primul rând elitei lumești (1 Corinteni 1:26–27). În consecință, tendința creștinilor intelectuali de a aluneca spre un fel sau altul de gnosticism și de a crede că realizările intelectuale îi fac să devină creștini superiori rămâne o veșnică ispită.

b. Gnosticismul versus particularismul

Creștinismul are o vocație universală; în marea lui poruncă misionară (Matei 28:19–20), Isus le-a spus apostolilor săi să facă ucenici din toate neamurile. Cu toate acestea, creștinismul se distinge de marile religii cu tendințe mai speculative, cum ar fi hinduismul și budismul, prin dependența sa absolută de istoricitatea și particularitatea Evangheliei. Isus este într-adevăr numit Logosul (Cuvântul) și Mijlocitorul dintre Dumnezeu și om, dar nu este văzut ca un principiu cosmic sau universal, ci ca o ființă omenească reală, în carne și oase, care a suferit, a murit și a înviat în vremea unui guvernator roman real, istoric și banal, Ponțiu Pilat. La începutul secolului XX, s-au făcut încercări de a nega istoricitatea lui Isus Cristos și de a-l prezenta ca pe o invenție a discipolilor săi[10], în schimb nu a existat niciodată o încercare de a discredita istoricitatea nefericitului Pilat.

În timp ce creștinii susțin că o anumită figură istorică, un „accident“ al istoriei, ca

să spunem așa, este Adevărul însuși (Ioan 14:6), mulți intelectuali din toate timpurile s-au împotrivit cu fermitate afirmației conform căreia Absolutul spiritual și filozofic poate fi legat de ceva care pur și simplu „s-a întâmplat“ în istorie. Lessing, după cum am menționat mai devreme, a exprimat bine această obiecție când a scris: „Adevărurile accidentale ale istoriei nu pot fi fundamentul adevărurilor eterne ale rațiunii“[11].

Într-o mare măsură, afirmațiile făcute în Biblie sunt de natură istorică. Ea le spune oamenilor ce trebuie să facă pentru a fi mântuiți, dar, în afară de a afirma că doctrina Creației reprezintă un eveniment istoric, nu răspunde în detaliu la probleme cosmologice complexe. Acest lucru a părut nesatisfăcător pentru nenumărate minți curioase. Panorama vastă a viziunilor gnosticilor era mai fascinantă și mai satisfăcătoare, cam ca în cazul cărții moderne și a serialului de televiziune prezentat de Carl Sagan, *Cosmos* – cu toate că ambele viziuni, cea a gnosticilor și cea a lui Sagan, sunt mai degrabă fanteziste decât științifice.[12]

Evreii eleniști educați din primul secol erau stânjeniți de ceea ce considerau a fi aspectele arbitrare, triviale, poate chiar barbare ale revelației lor din Vechiul Testament. Filon din Alexandria, contemporan cu Isus și Pavel, și una

dintre cele mai de seamă minți ale lumii antice, a propus interpretarea alegorică a revelației. Acest lucru a înlăturat multe dintre dificultăți, dar, desigur, a privat Biblia de una dintre cele mai caracteristice trăsături ale sale, anume faptul că este înrădăcinată într-o istorie reală în timp și spațiu. După o perioadă de aproximativ două secole, mulți creștini au urmat exemplul lui Origen, tot din Alexandria (cca 185–cca 254), adoptând aceeași metodă alegorică.

Întrucât mesajul biblic nu ne spune atât de multe pe cât mințile iscoditoare doresc să afle, mulți dintre cei care sunt atrași de el îl completează adesea în mod fantezist[13], așa cum a arătat Origen în răspunsul său adresat unui critic păgân, filozoful Celsus:

> La rândul său, și creștinismul s-a revelat oamenilor ca un lucru foarte venerabil pentru oameni, nu numai pentru sclavi, cum crede Celsus, ci și pentru mulți dintre elinii preocupați de literatură. De aceea, a fost cu neputință să nu se iște și aici erezii, în orice caz însă nu din pricina poftei de dezbinare și de rivalitate, ci pentru că mulți dintre acești învățați și-au dat silința să pătrundă cu mintea învățăturile creștinismului. Datorită acestui fapt, cuvintele Scripturii au ajuns să fie interpretate diferit, cuvinte pe care, de altfel, toți le socoteau dumnezeiești, s-au născut ereziile, cărora li s-au dat numele acelora care admirau originea doctrinei,

dar acest fapt nu i-a împiedicat să fie conduși, într-un fel sau altul, din motive plauzibile, spre vederi divergente.[14]

În Alexandria, versații evrei elenizați și-au transformat credința întemeiată pe un Legământ într-un fel de filozofie religioasă. Urmându-le exemplul, mulți creștini au recurs și ei la metoda alegorică, în special pentru a interpreta Vechiul Testament. (Un exemplu de interpretare alegorică se găsește chiar în Noul Testament, unde Pavel ne spune că roaba Agar, ibovnica păgână a lui Avraam, reprezintă Muntele Sinai, iar fiul ei Ismael simbolizează Vechiul Legământ, în schimb Sara, născută liberă, și fiul ei Isaac reprezintă Noul Legământ – Galateni 4:22–31.) În timp ce evreii elenizați căutau în general să găsească o lecție morală sau filozofică în narațiunea Vechiului Testament, alegorizatorii creștini îl căutau pe Cristos sau alte elemente ale Noului Testament.

2. Esenţa gnosticismului

Gnosticismul, așa cum numim noi faza creștină a mișcării gnostice, este extrem de dificil de prezentat și de clasificat. În primul rând, a făcut parte dintr-o mare și complexă mișcare religioasă și filozofică, ce cuprindea întreaga lume romană antică. În al doilea rând, cel puțin unii

creștini au folosit termenul „gnoză“ pentru cunoașterea creștină a lui Dumnezeu și îi numeau pe creștinii maturi „gnostici“. Un exemplu este învățătorul și predecesorul lui Origen la conducerea școlii catehetice din Alexandria, Clement († cca 215). În al treilea rând, deși Irineu și alți creștini au făcut tot ce au putut pentru a dezinfecta total creștinismul și a elimina orice urmă de gnosticism, este foarte probabil că acesta să fi lăsat o amprentă. Franz Overbeck (1837–1905), coleg și prieten al lui Friedrich Nietzsche (1844–1900) la Basel și un foarte ostil critic al creștinismului, a susținut că gnosticismul a obținut de fapt o victorie întârziată și că ideile sale se reflectă într-o mare măsură în catolicismul timpuriu.[15]

Adolf von Harnack compară victoria teologiei ortodoxe asupra gnosticismului cu restaurarea monarhiei de către Napoleon după Revoluția Franceză – în aparență a fost o restaurare, dar ideile radicale ale revoluției au fost perpetuate prin ea. Pentru Harnack, gnosticii timpurii nu erau „nimic altceva decât teologii primului secol al creștinismului. Credința în Evanghelie a fost convertită într-o cunoaștere despre Dumnezeu, natură și istorie“[16]. Cu alte cuvinte, Harnack privește teologia creștină *per se* ca pe o elenizare în spiritul gnosticismului a simplității Evangheliei.

Din perspectiva noastră, ar fi mai verosimil să comparăm gnosticismul cu speculațiile filozofice și religioase ale lui Paul Tillich (1886–1965) sau chiar cu vasta și sofisticata erudiție a lui Adolf von Harnack.

În demersul de a înțelege gnosticismul, este necesar să luăm în considerare atât poziția sa religioasă și filozofică generală, cât și relația sa specifică cu doctrinele centrale ale creștinismului.

a. Poziția religioasă și filozofică a gnosticismului

Pe sol creștin, impulsul gnostic a urmărit să păstreze mai multe idei și noțiuni creștine, renunțând în același timp la dependența specifică religiei creștine față de istoria evreilor și, în Noul Testament, a lui Isus și a discipolilor săi. Faptele istoriei biblice au fost înlocuite cu o sofisticată gnoză despre originea și dezvoltarea ființelor divine, spirituale – așa-numiții eoni – și, în cele din urmă, a lumii materiale.

Gnosticismul nu a găsit un teren propice pentru a da roade în tradiția religioasă iudaică, legată atât de ferm de evenimente specifice și foarte detaliate din istoria unui mic popor semitic. Creștinismul însă a fost o sursă bogată de idei și terminologie. Conceptele de „Mijlocitor“, de „Logos“, de „plinătate a Duhului“ sau de „întrupare“, „reînnoire“

și „mântuire“ puteau fi desprinse de rădăcinile lor istorice din evenimentele vieții lui Isus și a primilor creștini și interpretate ca idei filozofice și religioase universal valabile. Acest lucru a fost înlesnit de faptul că, atunci când mișcarea gnostică a avut un impact maxim asupra creștinismului – în prima jumătate a celui de-al II-lea secol al erei creștine –, scrierile Noului Testament nu fuseseră încă strânse într-un canon recunoscut și nu erau în circulație peste tot.

Gnosticismul pretindea ceva ce filozofia obișnuită nu-i putea oferi, și anume o cunoaștere superioară celei oferite de școli și filozofi. Această dimensiune religioasă avea nevoie de o revelație, ceea ce gnosticismul a împrumutat sau a furat de la iudaism prin intermediul creștinismului. Gnosticismul s-a prezentat ca o înțelepciune revelată în mod supranatural, garantată divin. Prin impactul lui Isus Cristos asupra celor care l-au cunoscut sau au auzit despre el s-a răspândit convingerea că Adevărul absolut, suprem, putea fi cunoscut, de vreme ce fusese revelat prin intermediul unui om concret. Isus s-a numit pe sine „calea, adevărul și viața“ (Ioan 14:6). Această certitudine a fost împrumutată de gnostici de la creștini; folosind-o ca punct de plecare, și-au clădit pe ea o

sofisticată și fantezistă structură de doctrine și idei pentru care nu exista altă garanție decât propria lor imaginație. Acest lucru, într-adevăr, îl fac și mulți scriitori moderni, care merită în această privință să fie comparați cu gnosticii. Paul Tillich, de exemplu, a dezvoltat o complicată filozofie religioasă folosind terminologia creștină și presupunând că își are originea în „Ființa nouă“ din Cristos, dar păstrând foarte puține dintre doctrinele specifice sau faptele istorice ale creștinismului biblic. Dintre necreștini, Karl Marx, Sigmund Freud și, destul de recent, Carl Sagan au plăsmuit ample filozofii speculative care rivalizează cu cele ale gnosticismului, aparent bazate pe științele istoriei, psihologiei sau fizicii, dar care, în mod evident, depășesc cu mult garanția oricăror fapte științifice.

Mișcarea gnostică și gnosticismul creștin ne prezintă primul exemplu al unui efort care se va repeta la nesfârșit în istoria civilizației noastre: efortul de a adopta figura lui Cristos și de a o preaslăvi, eliberând-o în același timp de toate legăturile, atât de acel popor aparte, special și oarecum sâcâitor, evreii, cât și de ceea ce pare a fi istoria de prost gust a unui rabin puțin cunoscut și a unui grup pestriț de ucenici nedeslușiți dintr-un colț al puternicului Imperiu Roman.

Este evident că Noul Testament

folosește într-o mare măsură o seamă de concepte care erau deja cunoscute gândirii religioase și filozofice elenistice din primul secol. Ideea de Logos ca mijlocitor între Absolut și lumea diversității și conceptul de Dumnezeu ca lumină sunt doar două exemple. Din această cauză, era ceva obișnuit, mai ales în secolul al XIX-lea, să se creadă că până și Noul Testament, în special scrierile lui Ioan, a împrumutat multe elemente din gândirea elenistică și a grefat ideile acesteia pe mesajul simplu, semitic al lui Isus. În acea epocă, se obișnuia să se atribuie Evangheliei lui Ioan o dată târzie, postapostolică, un punct de vedere care a fost mult revizuit de cercetătorii moderni ai Noului Testament. În secolul XX, în special în urma descoperirii manuscriselor de la Marea Moartă, a devenit evident că aceste idei nu erau în mod specific elenistice, ci făceau parte și din orizontul intelectual și religios semitic. În consecință, prezența unor astfel de idei în Evanghelia după Ioan, de exemplu, nu reprezintă o dovadă pentru afirmația că Ioan este o Evanghelie târzie, scrisă sub pseudonim, sau că Evanghelia ar fi împrumutat masiv din ideile elenistice.

Ceea ce mi se pare că s-a întâmplat de fapt este că, atunci când mișcarea gnostică a întâlnit creștinismul, mai mulți dintre învățătorii săi de frunte au adoptat

o serie de idei de bază ale Noului Testament și le-au adaptat mentalității lor gnostice, pentru ca apoi să răspândească sinteza rezultată printre creștini și necreștini deopotrivă. Întrucât creștinii erau interesați, în mod natural, de o explicație mai complexă a misterului universului și al existenței decât cea oferită de simpla Evanghelie și fiindcă propriii lor gânditori nu produseseră încă prea mult în direcția unei teologii mai ample, gnosticismul a reprezentat o amenințare reală pentru creștinism. Scriitorii ortodocși au descoperit că trebuie nu numai să încerce să contracareze doctrinele gnostice false, ci și să ofere o explicație alternativă pentru cel puțin unele dintre misterele cosmice pe care le abordau – originea universului, originea și natura răului și sensul mântuirii personale. În orice epocă în care gânditorii creștini nu reușesc să facă acest lucru, sau o fac în mod nesatisfăcător, gnosticismul reapare aproape inevitabil în diverse reîncarnări; exemplul cel mai radical este mișcarea *Christian Science* [Știința Creștină], care nu numai că oferă o „gnoză“, pe care o consideră superioară simplei cunoașteri a Bibliei, dar reînvie o serie de idei specific gnostice.

Așadar, gnosticismul implica (1) o complicată cosmologie, bazată nu pe surse biblice, ci pe idei străvechi

provenite din Orientul Apropiat, (2) modele elenistice de gândire speculativă și (3) acceptarea lui Isus Cristos ca Mântuitor al lumii. Implica un element speculativ, un element religios-mistic și chiar un element practic, ascetic. În esență, gnosticismul „a transformat toate problemele etice în probleme cosmologice“[17]. Deplasarea interesului său etic din sfera conduitei personale – unde indivizii trebuiau să decidă dacă se supun sau nu lui Dumnezeu – spre domeniul cosmologic este comparabilă cu tendința multor teologi moderni de a neglija morala conduitei personale și de a trata toate problemele drept probleme politice, asupra cărora individul rareori are o mare influență.

Îndepărtând accentul de pe credință și punându-l pe o formă specială de cunoaștere, gnosticismul a transformat atât spiritul Evangheliei, cât și conținutul ei. Accentul pus pe cunoaștere ca mijloc de mântuire este potrivnic conceptului evanghelic de dobândire a împărăției asemenea unui copilaș (Matei 18:3), iar smerenia încetează să mai fie o virtute. Chiar dacă multe școli gnostice, dacă nu chiar toate, au pus accentul pe un înalt standard al conduitei personale, în special pe abnegația ascetică, motivul din spate nu era dorința de a-l asculta pe Dumnezeu, ci dorința de a lăsa sufletul să-și urmeze căutările spirituale prin

înfrânarea poftelor trupești.

b. Ciocnirea cu creștinismul

Gnosticismul a intrat în conflict cu creștinismul biblic în multe privințe, dar două merită o mențiune specială: doctrina Creației și doctrina despre Cristos. Gnosticismul a negat total Creația. În primul rând, Divinitatea supremă, așa cum o concepea gnosticismul, era cu mult prea înaltă pentru a fi în stare să interacționeze cu materia inferioară; în consecință, un act de creație ca atare era imposibil. De asemenea, Biblia vede lumea pe care Dumnezeu a creat-o drept radical diferită de el. Totuși, această diferență nu constă în primul rând în faptul că lumea este rea, în timp ce Dumnezeu este bun; de fapt, doctrina biblică ne învață că lumea a fost creată bună, însă a fost coruptă de căderea omului. Pentru gândirea biblică, lumea este radical diferită de Dumnezeu pentru că el este Creatorul, ea este creația sa. Gnosticismul nu numai că s-a opus ideii că Dumnezeu ar fi putut fi implicat într-un act de creare a unei lumi materiale, dar a negat și faptul că lumea materială are un sens în sine. Pentru gnosticism nu există o ordine a creației, așa cum ne învață teologia creștină. Lumea materială, dacă nu este întru totul iluzorie, este lipsită de sens și nu se poate desprinde nici o înțelepciune veritabilă

prin studierea ei. Probabil dacă gnosticismul ar fi triumfat, nu ar fi putut produce știința experimentală, așa cum a făcut-o creștinismul, pentru simplul motiv că acesta considera lumea materială lipsită de sens.

Pe de altă parte, deși gnosticismul a respins creația, l-a acceptat pe Cristos, însă i-a dat o interpretare radical diferită de cea a teologiei ortodoxe în curs de dezvoltare. Creștinismul ar fi putut de bună seamă adopta o cristologie gnostică, fiindcă și Cristosul ortodoxiei posedă o dimensiune cosmică. Însă, dacă ar fi făcut acest lucru, și-ar fi pierdut rădăcinile istorice, deoarece Cristosul gnosticismului nu este Isus din Nazaret, cel real și omenesc, și nu a murit sub Ponțiu Pilat.

3. Cristologia gnostică

Motivele gnostice se făceau deja simțite în cercurile creștine din epoca apostolilor. Tradiția Bisericii primare atribuie apariția gnosticismului lui Simon Magul, menționat pe scurt în Faptele Apostolilor 8:9–24. Încercarea sa de a cumpăra darul Duhului Sfânt a dat cuvântul de „simonie“, care înseamnă infracțiunea de a cumpăra și vinde funcții spirituale. Potrivit relatării din Faptele Apostolilor, Simon s-a pocăit. Tradițiile ulterioare ne spun că a plecat la

Roma, unde a concurat cu apostolul Petru și și-a întemeiat o sectă gnostică. În schimb, Hegesip, scriitor creștin din secolul al II-lea, povestește că mișcarea gnostică a precedat activitatea lui Cristos din Palestina. Gnosticismul a fost un produs secundar a „șapte erezii iudaice“, unele dintre ele implicând curente gnostice.[18] Relatarea lui Hegesip precizează că mișcarea este mai veche decât creștinismul, fapt pe care mulți scriitori de mai târziu nu au mai fost în stare să-l remarce.

Primii doi învățători care au răspândit ideile gnostice în cercurile creștine au fost Simon și urmașul său Menandru. Spre deosebire de mai faimoșii reprezentanți de mai târziu ai gnosticismului, atât Simon Magul, cât și Menandru și-au arogat divinitatea. Conform Faptelor Apostolilor 8:9–11, Simon s-a autointitulat „marea putere a lui Dumnezeu“. Termenul grecesc prin care s-a numit astfel, *dynamis*, a fost folosit de teologii ortodocși de mai târziu cu referire atât la Fiul, cât și la Duhul Sfânt. (Din utilizarea de către Simon a lui *dynamis* cu referire la sine însuși este evident că termenul „putere“, într-un astfel de context, poate desemna o persoană, nu doar o forță sau o influență impersonală. Este important să remarcăm acest lucru, deoarece adesea termenii pe care creștinismul timpuriu îi

aplica Fiului și în special Duhului Sfânt sugerează ceva impersonal, mai degrabă decât o Persoană reală în sensul învățăturii trinitare ortodoxe.) Despre pretenția mesianică a lui Simon Magul relatează și Iustin Martirul.[19]

Gnosticismul timpuriu al lui Simon Magul a fost un amestec ciudat de filozofie și venerare de sine. El a întâlnit-o pe o anume Elena într-un bordel din Tir și a descoperit că ea era o reîncarnare a „Gândului primordial“ (*Énnoia*), prima zămislire a spiritului lui Dumnezeu. În calitate de Énnoia, ea a dat naștere puterilor îngerești, dintre care unele s-au răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, au capturat-o și au închis-o într-un trup muritor. Reîncarnată de mai multe ori, ea a fost odată Elena din Troia și, în vremea lui Simon, prostituată în Tir, acolo unde a întâlnit-o. Ea este oaia pierdută din parabola lui Isus (Matei 18:10–14). Pentru a o salva, însuși Dumnezeul cel înalt s-a manifestat în Simon. În mod caracteristic, Simon a propovăduit că Vechiul Testament era revelația îngerilor malefici și, ca atare, era opresiv. Simon Magul pretindea că aceia care cred în el se eliberează din robia Vechiului Testament.

Simon și adepții săi au fost acuzați de adversarii lor creștini că practicau magia și artele oculte. Acest lucru era destul de firesc în epocă. În măsura în care au fost impresionați de capacitatea lui vădită de

a face minuni, primii creștini nu aveau de ales decât să le atribuie puterilor răului. Multe alte figuri gnostice au fost acuzate de necromanție, o acuzație deloc improbabilă având în vedere accentul pe care îl puneau pe accesul lor la cunoștințe și puteri ascunse, adică oculte.

Sistemul lui Simon implica o serie de aspecte care vor caracteriza și mișcările eretice ulterioare: (1) o îmbinare sincretistă a ideilor biblice cu teme extrase din alte surse, adică păgâne, din Orientul Apropiat, (2) o interpretare dualistă a lumii materiale drept iremediabil înstrăinată, prin natură, de Tatăl cel pur spiritual[20], (3) învățătura că un Mântuitor personal a apărut pe pământ, (4) o respingere a Scripturilor iudaice drept frauduloase sau malefice, (5) un interes crescut nu numai pentru învățăturile secrete, ci și pentru magie și ocultism.

Faptul că gnosticismul, asemenea altor mișcări ulterioare, leagă respingerea Vechiului Testament ebraic de superstiții noi și de interesul pentru ocultism ne ajută să vedem importanța cardinală a Vechiului Testament pentru ortodoxia creștină. Doctrinele majore ale creștinismului sunt, într-adevăr, extrase din Noul Testament și, în mod superficial, ar putea părea că Vechiul Testament prezintă interes mai degrabă ca fundal. În realitate însă, Vechiul Testament este

cel care garantează înrădăcinarea lui Cristos, a Persoanei și a lucrării sale în istoria reală. Ori de câte ori Vechiul Testament este ignorat sau redus la simpla gândire religioasă iudaică, creștinii cad cu ușurință pradă diverselor mitologii și ocultismului.[21] Odată cu pierderea încrederii în veridicitatea Vechiului Testament, provocată, printre altele, de critica biblică liberală din secolul al XIX-lea, unii lideri nominal creștini au dezvoltat un entuziasm aparte pentru mitologia păgână. De exemplu, lutheranul danez N.F.S. Grundtvig (1783–1872) a vrut să includă în lutheranism mitologia nordică eroică.

Se pare că Simon Magul a ajuns la Roma înainte ca oamenii să cunoască pe deplin pretenția lui Isus de a fi Mesia și relatarea morții, învierii și înălțării sale. Astfel, Simon a putut pretinde că este el însuși Mântuitorul, ba chiar o întrupare a lui Dumnezeu. (După ce narațiunea Evangheliei a devenit de notorietate, învățătorii gnostici de mai târziu nu vor mai putea pretinde că sunt Cristosul, ci doar vor încerca să îl integreze în sistemele lor speculative.) Felul în care Isus era prezentat că este Cristos îi părea o grozăvie. Simon a predicat că răstignirea și moartea sa au avut loc doar în aparență, așa cum Simon însuși pretindea că este Dumnezeu în realitate și om doar în aparență. Gnosticismul ne

oferă astfel introducerea în ceea ce este cunoscut sub numele de „docetism“ (din grecescul *dokéo*, „a apărea“ sau „a părea“), doctrina care ne spune că Cristos doar a părut că este om.

a. Docetismul

Mișcarea gnostică în ansamblu și chiar gnosticismul bisericesc sunt realmente prea importante și prea străine de Noul Testament pentru a fi numite erezii; ele reprezintă efectiv o religie alternativă. (Într-adevăr, același lucru s-ar putea spune, și se spune, și despre liberalismul, modernismul, teologia procesualistă și alte mișcări din cadrul creștinismului; ele trebuie luate la fel de în serios și în contextul actual. Nici cercetătorul german al Noului Testament Rudolf Bultmann, nici teologul romano-catolic elvețian Hans Küng nu au înaintat pretenții atât de abominabile precum cele ale lui Simon Magul, dar s-ar putea ca cristologiile lor să fie la fel de fanteziste ca ale reprezentanților mai târzii ai gnosticismului.)

Dând naștere docetismului, gnosticismul ne-a făcut să ne confruntăm cu prima erezie care poate fi clar inserată în corpul creștinismului. Gnosticismul nu a fost propriu-zis o mișcare creștină, pentru că, în afară de un număr limitat de idei comune, interesele sale erau foarte diferite de cele ale religiei biblice.

Totuși, doctrina despre Cristos reprezenta un interes comun. Gnosticismul a produs docetismul pentru că a considerat intolerabilă credința conform căreia o ființă spirituală pură, Cristos, putea suferi ca om. Prin urmare, trebuie să fi fost om doar în aparență. Același gând a apărut spontan și în cercurile creștine. Este motivul pentru care „grecii“ (unii păgâni creștinați, precum și popoarele necreștine) considerau doctrina despre Cristos cel răstignit „o nebunie“ (1 Corinteni 1:23).

Întrucât docetismul a fost prima dintre ereziile creștine, a provocat, în mod natural, apariția celui mai vechi crez creștin redactat în mod formal, cel al lui Ignatie al Antiohiei. Unul dintre primii scriitori de după Noul Testament, cunoscuți sub numele de Părinți Apostolici, Ignatie a fost martirizat spre sfârșitul domniei împăratului Traian (98–117). În loc să încerce să scape de această soartă, el și-a dorit-o și i-a îndemnat pe creștinii din Roma să nu facă nimic pentru a-l ajuta să o evite. În câteva rânduri scurte, crezul lui Ignatie subliniază în mod repetat faptul că Isus a săvârșit și a trăit „cu adevărat, și nu în aparență“ tot ceea ce Noul Testament îi atribuie, inclusiv faptul că s-a născut, a pătimit, a murit și a înviat cu adevărat, nu în aparență.[22] În măsura în care Ignatie anticipa că și el va fi condamnat

la moarte, cu adevărat, nu în aparență, accentul pe care l-a pus pe adevărata înviere a lui Isus este întru totul de înțeles.

Faptul că docetismul reapare frecvent în creștinătate ilustrează adevărul afirmației lui Pavel, potrivit căreia predicarea Crucii este „o nebunie pentru greci“. Nebunia constă în ideea, neplăcută pentru gândirea filozofică și religioasă a elenismului, că divinul poate lua substanță materială și poate suferi soarta ființelor materiale. O versiune mai modernă a aceleiași prejudecăți se vede în convingerea unor teologi, cum ar fi Willi Marxsen, care afirmă că Isus nu ar fi putut în realitate învia trupește, ci doar să le fi părut discipolilor săi că a făcut acest lucru. Astfel, propovăduirea lor este doar o interpretare a ceea ce Isus a însemnat pentru ei, nu o mărturie despre ceea ce a făcut cu adevărat.[23]

În cazul lui Simon Magul, a fost necesar doar să explice că Isus era încă în viață pe pământ după presupusele evenimente ale răstignirii, spunând că doar se credea că a suferit, dar nu și că a făcut-o de fapt.[24] O viziune docetistă asupra lui Isus Cristos, care neagă faptul că acesta a fost cu adevărat un om real și fizic, este adesea însoțită de un interes pentru ocultism, în care activitățile „spirituale“ ale necromanției, cuvintele și gesturile magice, produc un efect fizic. Se

pare că oamenii au nevoie de un aspect al vieții în care spiritualul și fizicul să fie văzute ca fiind direct legate între ele, iar dacă acest lucru nu se face în Persoana istorică a lui Isus Cristos, așa cum este în creștinismul ortodox, se vor căuta alți înlocuitori, precum practicile magice și oculte. În ciuda ascensiunii și a aparentei dominații copleșitoare a viziunii științifice asupra lumii din a doua jumătate a secolului XX, există o frenetică proliferare a credințelor și practicilor oculte, mai cu seamă în acele regiuni în care credința în realitatea obiectivă a lui Isus Cristos ca Fiu întrupat al lui Dumnezeu a scăzut.[25]

Simon, despre a cărui viață știm atât de puțin, pare să fi fost un fel de anticipare pe viu a unei alte erezii majore din anii următori, care va fi cunoscută sub numele de modalism. El nu numai că pretindea că este Mântuitorul în formă omenească, dar și cel mai înalt Dumnezeu, exprimând astfel în mod clar ideea că Dumnezeu și Mântuitorul (și Simon) sunt una și aceeași Persoană, care însă apare și acționează sub diferite forme sau moduri de existență. Simon, de fapt, nu era dispus să împartă cu nimeni altcineva cele mai înalte onoruri divine pe care și le revendica doar pentru sine. Astfel, el pretindea că este atât Cristos, cât și Tatăl. Ideea că onorurile divine pot fi împărtășite între diferite Persoane a fost

o idee care trebuia acceptată pentru ca doctrina Sfintei Treimi să fie formulată. Îl putem respinge pe Simon ca pe un megaloman scandalos, dar este interesant de observat că noțiunea sa de unitate a lui Dumnezeu era atât de solidă, încât, în afirmarea pretenției sale scandaloase de a fi divin, a refuzat să recunoască existența oricărei alte persoane care ar putea avea o pretenție similară. Această preocupare pentru monarhia sau unitatea lui Dumnezeu, eliberată de afirmații blasfematoare precum cele ale lui Simon, va persista în cercurile creștine și va face dificilă acceptarea faptului că Noul Testament și Biserica afirmă dumnezeirea nu numai a unuia, Tatăl, ci și a încă două Persoane, Fiul și Duhul Sfânt.

Ca să ne întoarcem la Simon Magul și la pretențiile sale, acestea nu l-au împiedicat să moară cu adevărat și nu în aparență, cum ar fi spus Ignatie al Antiohiei. Școala sa a fost preluată de un anume Menandru, care pretindea și el că este o întrupare, însă numai a Mântuitorului, nu și a Dumnezeului suprem. Spunând că era Mântuitorul întrupat, dar nu Dumnezeu, Menandru socotea că Mântuitorul Cristos este puțin inferior lui Dumnezeu. Simon afirma că el era amândoi. Pentru Simon, Tatăl și Mântuitorul erau o singură Persoană; pentru Menandru erau doi, amândoi

divini, dar nu în mod egal.

A susține că Mântuitorul posedă doar o divinitate parțială este o modalitate facilă de a aborda afirmațiile biblice care îi atribuie onoruri divine lui Cristos, fără a crea astfel doi dumnezei. Fiul, întrupat în Isus, este într-un anumit sens divin, dar nu posedă o divinitate deplină[26]. În schimb, opiniile lui Simon Magul par paradoxale, uneori chiar incoerente și, ca atare, se aseamănă cu opiniile fanaticilor religioși și ale șarlatanilor care pot fi găsiți în orice epocă. Pe de o parte, aceștia se dedau practicilor oculte și subliniază capacitatea lor de a face minuni, iar pe de altă parte spun că cel mai important lucru este cunoasterea lor si credinta în divinitatea lor. Pe de o parte, ei învață că orice zeu trebuie venerat, dar, pe de altă parte, se opun Dumnezeului evreilor.[27]

Dacă Simon Magul despre care ne vorbesc legendele și primii Părinți ai Bisericii este identic cu Simon pe care Petru l-a întâlnit în Faptele Apostolilor, atunci este posibil ca criticile lui Pavel din Epistola către Coloseni să fie o reacție la greșelile specifice lui Simon. Dacă așa stau lucrurile, atunci putem spune că apariția ereziilor, care i-a forțat pe apostoli să scrie împotriva lor, nu numai că a stimulat dezvoltarea Crezurilor formale, ci și a ajutat la determinarea conținutului Noului Testament.

b. Incursiuni în creștinism

Chiar dacă atât Faptele Apostolilor, cât și tradițiile creștine ulterioare ne spun că Simon a intrat în conflict cu apostolul Petru și, deși se pare că Simon a vrut să se alăture creștinismului – cel puțin prin cumpărarea câtorva din darurile duhovnicești ale apostolilor – , nu-l putem considera cu adevărat creștin. Mișcarea lui Simon a fost practic contemporană cu începutul slujirii apostolilor și nu pare să fi existat vreo șansă de a se contopi cu mișcarea creștină. O situație diferită este reprezentată de un anumit Cerint din Efes, despre care se presupune că a intrat în conflict cu bătrânul apostol Ioan.[28] În orice caz, Evanghelia lui Ioan ia poziție împotriva unor puncte de vedere precum cele susținute de Cerint. Potrivit lui Irineu (deși nu și conform vreunei dovezi din textul Evangheliei), Evanghelia lui Ioan are la bază conflictul cu Cerint. Unii critici de mai târziu sugerează că frapantele referiri la Logos, la început (*arché*) și la unicul născut (*monogenés*) au fost adăugate în prologul lui Ioan 1 ca reacție directă la gnosticismul lui Cerint. Scrierile ioaneice din Noul Testament includ o serie de teme categoric ostile speculațiilor gnostice, dintre care cea mai importantă este afirmația că Cuvântul *s-a făcut* trup (Ioan 1:14), o atrocitate în ochii gnosticilor. Este lesne de imaginat că autorul a depus eforturi deosebite pentru

a exclude posibilitatea ca anumite idei gnostice din epocă să pătrundă în credința creștinilor. Având în vedere faptul că Evanghelia după Ioan prezintă o serie de idei care erau foarte importante pentru gnosticii timpurii, dar în așa fel încât acestea se opun gnosticismului, mai degrabă decât îl susțin, câteva modificări în textul Evangheliei ar fi fost de ajuns pentru a face din această evanghelie un instrument util în mâinile gnosticilor. Au fost scrise Evanghelii gnostice, dar nu a existat nici o ingerință semnificativă în textul canonic al Evangheliei lui Ioan, fapt care reflectă probabil zelul extraordinar cu care primii creștini au păzit transmiterea sfintelor lor Scripturi.

4. Criza gnostică

Întâlnirile dintre apostoli și succesorii lor, pe de o parte, și adepții lui Simon și Menandru, pe de altă parte, au fost preludiul primei provocări doctrinare cu drepturi depline cu care s-a confruntat creștinismul. Putem data această criză în jumătatea de secol dintre momentul în care vechiul Crez Roman (al apostolilor) a început să fie folosit, în jurul anului 125, și redactarea de către Irineu a lucrării *Împotriva ereziilor* (180–189). Criza gnostică nu poate să fi izbucnit în Biserică înainte de introducerea Crezului Roman, pentru că, dacă ar fi fost astfel,

crezul ar fi subliniat cu siguranță că nu există decât un singur Dumnezeu, Creatorul, care a făcut atât lumea vizibilă, materială, cât și lumea invizibilă, a spiritelor. Aceste afirmații sunt făcute abia în Crezul de la Niceea din 325.

Irineu a scris *Împotriva ereziilor* pentru a respinge gnosticismul, dar mișcarea era deja în declin în acel moment. *Împotriva ereziilor* este un document de o valoare inestimabilă – și neobișnuit de captivant – pentru înțelegerea atât a creștinismului timpuriu, cât și a forțelor împotriva cărora a trebuit să lupte. Influențele gnostice pot mereu să reapară, fiindcă Biserica păstrează încă unele dintre caracteristicile care au făcut din gnosticism o amenințare în secolul al II-lea; din acest motiv, *Împotriva ereziilor* este o lectură utilă pentru creștinii din orice epocă.

În rândul primilor creștini existau trei tendințe ale vieții religioase care s-au dovedit a fi receptive la gnosticism: ascetismul, tendințele carismatice și starea de spirit speculativă, filozofică. Creștinii cu înclinații ascetice au interpretat obligațiile lor față de Legea lui Moise în termeni de renunțare la sine și de rezistență față de toate poftele cărnii. Ei tindeau în mod natural spre dualism, conform căruia carnea este rea. Elementului carismatic din Biserica

primară nu-i plăceau disciplina comunitară și restrângerea conceptului de revelație la Scriptura scrisă, și, prin urmare, era receptiv la sugestia că alte revelații fuseseră transmise în secret de Isus celor mai înduhovniciți dintre ucenicii săi.

Cei care erau înclinați să speculeze asupra relației dintre Unu și multiplicitate prin intermediul Logosului au constatat că creștinismul ortodox nu le oferea prea mult spațiu de desfășurare a fanteziei; în schimb, gnosticismul o făcea. Atunci când tendința gnostică, care era o parte atât de importantă a lumii intelectuale eleniste, a descoperit că nu putea concura cu succes cu creștinismul, a început efectiv să încerce să îl absoarbă. Reinhold Seeberg, istoric al Bisericii, pune problema astfel: „Succesul lui Cristos l-a ispitit pe Simon să încerce să concureze cu el. Acest lucru devenea din ce în ce mai puțin posibil pe măsură ce timpul trecea. Era imposibil să împiedice înaintarea victorioasă a lui Cristos, dar dacă nu era posibil să reușească ceva împotriva lui, puteau cel puțin să încerce împreună cu el. Cristos era irezistibil atât în Occident, cât și în Orient, dar credința în înțelepciunea străveche a Orientului era la fel de puternică, împreună cu dorința de a rezolva toate enigmele existenței cu ajutorul revelației sacre. Astfel, acest vechi sincretism oriental s-a

pus în «slujba» lui Cristos“[29].

Creștinismul, ca și iudaismul, s-a opus întotdeauna cu hotărâre amestecului de religii. El nu a fost dispus nici măcar să se conformeze iudaismului, din care s-a născut. Referindu-se la tendința „iudaizantă“ de a pune accentul pe respectarea Legii, Pavel i-a certat aspru pe galateni: „Dar chiar dacă noi înșine sau un înger din cer ar veni să vă propovăduiască o evanghelie deosebită de aceea pe care v-am propovăduit-o noi, să fie anatema!“ (Galateni 1:8). Așadar, cum a reușit gnosticismul, cu caracterul său profund sincretist, să devină o amenințare? Există două motive: în primul rând, nici Noul Testament canonic, nici vreun crez general recunoscut nu erau încă în circulație pe scară largă atunci când a apărut amenințarea gnosticismului; în al doilea rând, sub „împărații cei buni“ din prima jumătate a secolului al II-lea nu existau prea multe persecuții, iar oamenii puteau să se amestece în creștinism cu o oarecare impunitate. Nu atât faptul că creștinii s-au jucat cu gnosticismul, cât faptul că lumea elenistică încerca să îl integreze pe Cristos în gândirea sa fără a fi profund schimbată de el a condus la a propune Bisericii ca mijloc de a atinge acest scop calea gnosticismului. Isus și primii săi discipoli au avut un impact atât de copleșitor asupra lumii

mediteraneene, încât acesta nu a putut fi ignorat, dar mesajul său era atât de contrar culturii elenistice încât nu putea fi pur și simplu acceptat, așa că s-a făcut efortul de a-l adapta cultural.

Când Isus a spus: „Eu sunt lumina lumii“ (Ioan 8:12), poate că a înfățișat impactul pe care povestea sa avea să-l aibă asupra civilizației elenistice un secol mai târziu. Pentru omul din secolul al II-lea, cosmosul era întunecat, crud, derutant și, în esență, lipsit de sens; istoria nu era altceva decât o succesiune continuă de cicluri fără scop. Pe acest fundal, povestea lui Isus, în propovăduirea adepților săi, strălucea cu toată frumusetea unei iubiri supranaturale. Gnosticii concepeau universul ca pe un mare lanț de lumi strălucitoare, populate de puteri angelice, suspendate deasupra unui abis întunecat, în al cărui haos lâncezea omenirea. Oamenii fuseseră scufundați în acel abis întunecat fără voia lor și nu puteau scăpa de el decât dacă un spirit superior, ceresc, cobora pentru a-i elibera. Ceea ce speculațiile gnostice postulau drept necesar, povestea lui Isus părea să spună că s-a întâmplat cu adevărat; într-adevăr, este ușor să înfățișezi povestea lui Isus în imagini la fel de colorate ca acelea folosite deja de gnostici.

Creștinii obișnuiți nu și-au dat întotdeauna seama că ceea ce îi atrăgea

pe gnostici erau reprezentările imaginației, deși realitatea istorică a lui Isus Cristos este cea primordială în creștinism.[30] Pătura necreștină a culturii elenistice, căreia îi era greu să accepte „nebunia“ Crucii atunci când Evanghelia era prezentată ca povestea unor lucruri care se întâmplaseră pe pământ sub domnia unui biet procurator roman, putea digera mult mai ușor Evanghelia dacă era prezentată sub forma mitului unui Mântuitor care coboară pentru a salva sufletele pure întemnițate în trupurile josnice.

a. Promotorii gnosticismului

Sirianul Saturnilus, sau Saturnin, și egipteanul Basilide, activi în primul sfert al secolului al doilea, au adaptat ideea de Cristos – nu istoria omului Isus – la panorama gnostică a universului. Din Ioan 1:18, Saturnin a preluat afirmația că Tatăl este nevăzut (și deci necunoscut); El a creat o lume de îngeri și arhangheli, stăpâniri și puteri (*cf.* Efeseni 1:21, 6:12), dintre care șapte au făcut lumea și omul. Oamenii au fost la început asemenea unor târâtoare, până când puterea supremă a suflat în unii „scânteia vieții“. Omenirea a fost apoi împărțită în două rase, o rasă bună, de sorginte spirituală, și o rasă rea, pământească (*cf.* referirile la copiii luminii și la copiii acestei lumi, de exemplu, Efeseni 5:8). Tatăl l-a trimis pe

unicul său născut, Cristosul necorporal, pentru a distruge rasa rea și a-i salva pe cei care au scânteia vieții; el a fost om doar în aparență. Mântuirea vine prin credința în acest Cristos gnostic și prin asumarea unui model de viață nelumesc, adică ascetic, incluzând abstinența de la căsătorie și procreare.[31] Credința în Cristos este, de fapt, cunoașterea (*gnósis*) tuturor relațiilor complexe dintre Tatăl, ființele spirituale și lume.

În viziunea asupra realității dezvoltată de Saturnin, trei lucruri ies în evidență:

(1) Ideea unui lanț descendent de puteri spirituale intermediare, mai mult sau mai puțin coruptibile, situate între Tatăl incognoscibil și lume; acestea sunt numite „eoni“, de la un cuvânt grecesc tradus de obicei prin „vârste“, dar care aici are sensul special de entitate spirituală dumnezeiască. Dumnezeul evreilor și îngerii săi sunt niște eoni josnici, degenerați, iar Cristos unul bun.

(2) Acestui lanț i se suprapune un dualism între lumea spirituală și lumea materială; entitățile spirituale (eonii) pot fi bune sau rele, dar lumea materială este produsul unor eoni răi și este ea însăși rea.

(3) Ideea specific gnostică a mântuirii implică eliberarea sufletelor omenești întrupate din închisorile lor de carne și întoarcerea lor la Tatăl. Aceasta diferă net de concepția Noului Testament, care

implică învierea trupului, precum și supraviețuirea sufletului.

Învățătura lui Saturnin este mai subtilă și mai puțin pretențioasă decât cea a lui Simon; el s-a prezentat doar ca un învățător, nu ca un Cristos. Saturnin reprezenta curentul ascetic din gnosticism. O viziune dualistă asupra lumii poate duce la condamnarea tuturor plăcerilor trupești, chiar și a celor necesare, cum ar fi mâncatul și băutul, și la năzuința de a face cât mai puțin posibil pentru a satisface dorințele și poftele trupești. De asemenea, poate duce la ideea că, în măsura în care carnea este rea în mod natural, dar nu are nimic de-a face cu adevărata viață a spiritului, se poate ceda tuturor poftelor trupului fără a afecta deloc spiritul imaterial. De-a lungul timpului, cei mai mulți dualiști au fost asceți, însă și tendința libertină a reapărut constant alături de cea ascetică.

După Saturnin, urmează Basilide, primul „teolog“ sistematic al gnosticismului. Basilide († cca 140) îl precedă cu o jumătate de secol pe primul teolog sistematic creștin de limbă greacă, Irineu (cca 125– cca 202), și cu aproape un secol pe primul teolog sistematic care scrie în latină, Tertulian (cca 160–cca 230). Basilide a încercat să răspundă la vechea întrebare ridicată de ideea de transcendență a lui Dumnezeu: dacă Dumnezeu este cu adevărat transcendent

și cu totul deasupra întregii realități materiale, cum a apărut lumea materială? Ce relație poate avea Tatăl absolut pur, spiritual, cu lumea coruptibilă a realității materiale? Basilide a predicat că Tatăl nu avea nimic de-a face cu materia. Tatăl este capabil doar de activitate spirituală, din care purcede *Noús* („Intelectul“). Acest proces se numește emanație și nu are nimic în comun cu nașterea fizică. Din *Noús* provine Logosul („Cuvântul“). Gnosticismul a preluat astfel un concept biblic fundamental, dar l-a redus în importanță de la rangul absolut pe care îl deține în prologul Evangheliei după Ioan la cel de verigă într-o succesiune descendentă de eoni. Din eonii cei mai înalți purced *Phrónesis* („Prudența“), *Sophía* („Înțelepciunea“) și *Dynamis* („Puterea“). Înțelepciunea și Puterea sunt atrase una de cealaltă într-o pasiune degradantă, astfel că din dorința lor purced ființele angelice, inferioare în comparație cu primii eoni. Acești îngeri creează primul cer; alți îngeri se nasc din ei și creează un al doilea, și așa mai departe, până când sunt create trei sute șaizeci și cinci de ceruri. Conducătorul îngerilor care a creat cel mai de jos cer este Dumnezeul evreilor. Se pare că evreii și Dumnezeul lor i-au impresionat suficient de mult pe gnostici, astfel încât să nu poată fi trecuți cu vederea și să li se

atribuie un loc important. Deși cerul care guvernează lumea noastră este cel mai de jos dintre cele trei sute șaizeci și cinci, este cel cu care avem de-a face; astfel, Dumnezeul care guvernează această lume este extrem de puternic în viața noastră.

Dumnezeul evreilor a produs Legea și i-a trimis pe profeți, care apar astfel învestiți cu o anumită autoritate, dar de un tip subordonat și malefic. Dumnezeu Tatăl l-a trimis pe Cristos, eonul întâi născut cunoscut sub numele de *Noús* (nu Logos), pentru a elibera sufletele celor spirituali de sub puterea îngerilor creatori josnici care le țin prizoniere în abjectele trupuri fizice. Potrivit lui Basilide, acest Cristos a fost om doar în aparență; Simon din Cirene, pe care romanii l-au silit să îl ajute pe Isus să-și ducă crucea, a fost răstignit în locul său, în timp ce *Noús*-ul s-a întors la Tatăl. Basilide considera că mântuirea este o chestiune care ține doar de suflet și, spre deosebire de Saturnin, nu era un ascet, ci un libertin. Basilide și-a camuflat gnoza în mister și s-a dedicat artelor magice, dar ceea ce îi distingea viziunea de cea a religiilor de mistere și a diverselor culte magice era complexitatea și exhaustivitatea sa: trei sute șaizeci și cinci de ceruri prin care sufletul trebuie să urce pentru a ajunge la Tatăl, ajutat de incantațiile magice adecvate și specifice

pentru fiecare dintre ele.[32]

b. Marele sistematician

Sistemul lui Basilide se pare că era prea complex, astfel că a fost simplificat de Valentin, activ la Roma în timpul domniei lui Antoninus Pius (138–161). Valentin prezintă ceea ce Părinții Bisericii au considerat a fi expresia clasică a gnosticismului. El oferă o viziune mai armonioasă și mai puțin complexă a eonilor decât Basilide. Demiurgul (artizanul), care este creatorul lumii materiale, nu a intrat în contradicție cu *Autópator* (în greacă, „Tatăl născut din sine însuși"), ci mai degrabă o imagine a acestuia, conturată de eonul Sophia. Ca și Basilide, Valentin a încercat să depășească dihotomia dintre *Autópator*-ul pur spiritual și lumea materială prin interpunerea unei serii descendente de eoni tot mai puțin spirituali și din ce în ce mai materiali, intenționând să arate că în acest fel Tatăl spiritual originar nu are nimic de-a face cu realitatea materială inferioară. Cu toate acestea, dacă se pornește de la presupoziția că spiritualul nu poate avea nimic de-a face cu materialul, este greu de înțeles cum sporirea numărului de ființe intermediare face cu adevărat mai ușor sau mai plauzibil saltul de la spirit la materie. Irineu ironizează sistemul lui Valentin printr-o satiră în care eonul pur

spiritual, Unicul născut, produce un alt eon spiritual, Preagolul, care la rândul său produce un eon numit Dovleac – palpabil, comestibil și cu totul delicios. Dovleacul produce la rândul său eonul Castravete, iar aceștia patru generează apoi restul mulțimii de „pepeni deliranți ai lui Valentin“[33].

După Valentin, Cristos este urmașul Sophiei, ultimul dintre cei treizeci de eoni preaînalți care alcătuiesc Pleroma, sau plinătatea eonilor. El îl revelează pe Tatăl celor care au natură spirituală și îi conduce spre mântuire pe calea iluminării. Cristos a fost om doar în aparență și, bineînțeles, nu a mâncat și nu a băut. Deși gnosticii au accentuat ideea că omul poate atinge gnoza necesară doar prin revelație, ei nu au acceptat revelația decât ca principiu și au desprins-o de conținutul concret al Vechiului și Noului Testament. Gnosticii au vrut să facă din toate impulsurile și gândurile cele mai înalte ale celor care au natură spirituală o revelație; în acest sens, ei au anticipat estetica secolului al XVIII-lea și pe filozofii idealiști ai secolului al XIX-lea. „Dar tocmai acest lucru distruge revelația istorică“, scrie Seeberg, „căci dacă toate gândurile spiritului omenesc sunt revelație, atunci nu există revelație, iar dacă toate religiile sunt revelație, atunci este imposibil să vorbim de o religie specială, revelată“[34].

Gnosticismul plasează sursa răului în ordinea naturii, adică în materialitatea existenței trupești, și nu în ordinea morală. Atunci când creștinismul tradițional vorbește despre cădere, se referă la un act de rebeliune voită. În schimb, pentru gnosticism căderea a fost o coborâre fizică reală, ca să spunem așa, a scânteilor de lumină spirituală din cel mai înalt cer în lumea noastră inferioară. Sarcina principală a lui Cristos cel ceresc a fost să alunge ignoranța și moartea. Deși gnosticismul folosea terminologia creștină și mulți dintre adepții săi au rămas în cadrul Bisericii, faptul că pentru ei Cristos era doar un eon mai mic și că se considerau deja demni de mântuire (deoarece erau spirituali în natură) i-a făcut să adopte o atitudine foarte disprețuitoare față de creștinii obișnuiți.

Este mântuirea rezultatul încrederii și al ascultării, al supunerii voluntare față de domnia lui Cristos? Sau este consecința logică a posedării unei naturi spirituale superioare care permite înțelegerea revelației gnostice? Creștinismul a afirmat că lumea este bună, dar a considerat că sarcina sa principală constă în câștigarea oamenilor de partea supunerii la Cristos, „cel prin care toate s-au făcut“ (Crezul de la Niceea, bazat pe Ioan 1:4). Gnosticismul a renunțat la lume întrucât este rea, dar a considerat că sarcina sa principală este

de a împărtăși cele mai profunde secrete despre lume, originea și adevărata sa natură, deoarece această înțelegere îl va face pe om liber. Diferența dintre gnosticism și creștinism este bine ilustrată de contrastul dintre citatul parțial din spusele lui Isus, care împodobește o poartă de intrare în Harvard Yard, și citatul complet. Pe poarta de la Harvard scrie: „Veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi“. Dar citatul complet zice: „Dacă rămâneți în cuvântul meu, sunteți în adevăr ucenicii mei; veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi“ (Ioan 8:31–32).

5. Un alt pol: Marcion

Părinții Bisericii l-au catalogat pe Marcion și pe contemporanul său Valentin drept cei mai răi dintre gnostici. Asemenea lui Valentin și celorlalți învățători gnostici, Marcion era profund dualist; asemenea acestora, îl disprețuia pe Dumnezeul evreilor și respingea Vechiul Testament. Însă Marcion avea ceva cu totul aparte, iar el merită o atenție separată. Dintr-o perspectivă practică, Marcion poseda ceva ce nici unul dintre învățătorii gnostici nu pare să fi împărtășit: un nivel ridicat de capacitate organizatorică. Acest lucru a conferit doctrinelor sale inconfundabile o putere care le lipsea celorlalți. În plus,

Marcion a ridicat dualismul inerent întregului gnosticism la un nivel maxim și l-a adus la apogeu prin contrastul accentuat dintre Dumnezeul răuvoitor al iudeilor și Tatăl suprem, care este bun. Acest contrast a fost prezent în grade diferite la toți gnosticii, dintre care nici unul nu a avut o mare stimă pentru Dumnezeul lui Avraam. Dacă pentru ei, Dumnezeul lui Avraam, Demiurgul, era doar o parte a unui mare lanț de puteri spirituale, pentru Marcion el era adevăratul adversar. O trăsătură majoră a abordării lui Marcion consta în faptul că nu se baza pe speculații gnostice, ci își prelua ideile direct de la Pavel, chiar dacă printr-o interpretare unilaterală.

Trăsătura definitorie a poziției lui Marcion rezidă în faptul că înlocuiește ideea de lume căzută (păcatul originar) cu ideea unui *Dumnezeu diferit*. Creatorul acestei lumi este diferit de adevăratul Dumnezeu și diferit de omul spiritual. El este Iahve din Vechiul Testament, un zeu sălbatic, unul care poate să se înfurie, să greșească și să se pocăiască, unul care nu știe nimic despre har, ci doar despre dreptatea strictă. Acest Dumnezeu este responsabil pentru toate nenorocirile oamenilor. Tot el ne-a dat Vechiul Testament, cu toate caracteristicile sale, inclusiv pe Mesia. Cristos însuși nu este Mesia; el nu a împlinit profețiile Vechiului Testament, ci a venit să ne

salveze de acest Dumnezeu al mâniei, în ghearele căruia ne chinuim în prezent. Cu toate că Marcion l-a retrogradat pe Dumnezeul Vechiului Testament la un rol inferior, el nu i-a considerat false profețiile din Scripturile iudaice. Cei care încearcă să-i respecte Legea în epoca actuală sunt buni, dar nu pot fi mântuiți decât dacă sunt eliberați de sub domnia Legii prin Cristos, manifestarea Dumnezeului necunoscut al iubirii. Mesia promis de Dumnezeul evreilor încă trebuie să vină. Prin urmare, în ochii lui Marcion, Biserica lui Cristos este un mijloc de eliberare a oamenilor spirituali din cursul actual al existenței lumești, dominată de Dumnezeul evreilor, de evreii înșiși și de Mesia promis de Dumnezeul lor. Ideea lui Marcion că Biserica nu face cu adevărat parte din istoria lumii va apărea din nou, secole mai târziu, într-o formă ceva mai ortodoxă, în gândirea lui J.N. Darby (1800–1882). Darby și dispensaționaliștii care îl urmează consideră că Biserica se află într-un fel de parantează, care în realitate nu face parte din istoria lumii.

a. Primul mare eretic

Deși am numit docetismul drept prima erezie, aceasta a fost o idee larg răspândită și nu a fost produsul unui singur învățător. Limităm conceptul de erezie la doctrinele care tematizează în

mod direct pe Dumnezeu (teologia specială) și pe Cristos (cristologia) și care se îndepărtează atât de mult de creștinismul tradițional, încât dezbină Biserica. Mari personalități care au contribuit la dezbinarea Bisericii – cum ar fi patriarhii de la Constantinopol, Fotie în secolul al IX-lea și Mihail Cerularie în secolul al XI-lea, și adversarii lor papali sau marii reformatori protestanți, Luther și Calvin – nu sunt neapărat eretici. Și nu toți marii eretici au dezbinat Biserica: Friedrich Schleiermacher, în secolul al XIX-lea, este un exemplu în acest sens. În Marcion însă avem un om a cărui învățătură era într-un dezacord radical cu ortodoxia și care a reușit să organizeze o Biserică rivală.

Gnosticismul preluase un mesaj religios relativ simplu, cel al Evangheliei, și îl făcuse incredibil de complex. Marcion, în schimb, a fost un simplificator: a luat un singur aspect al Noului Testament, conflictul dintre credință și lege, și l-a transformat într-un principiu fundamental care domină totul. Atât în simplificarea sa radicală, cât și în supunerea tuturor lucrurilor față de o singură idee religioasă, Marcion este tipic pentru majoritatea marilor eretici. Credința creștină, deși mult mai simplă decât gnosticismul lui Valentin, nu este chiar atât de simplă. Ea are mistere, complexități și evidente paradoxuri sau

antinomii[35], pe care nici o cercetare teologică sau speculație filozofică nu pare a fi capabilă să le rezolve în întregime.

Din perspectiva lucrării de față, atât romano-catolicismul, cât și cele două mari confesiuni protestante, lutherană și reformată – precum și un număr de alte câteva comunități creștine – sunt ortodoxe, în sensul că acceptă crezurile istorice care definesc ortodoxia. Cu toate acestea, tendințele centrifuge care au dus gnosticismul și pe Marcion dincolo de limitele ortodoxiei nu au dispărut odată cu aceste mișcări, ci continuă încă să existe în cadrul creștinismului, producând uneori din nou, după trecerea deceniilor sau a secolelor, versiuni noi și destabilizatoare ale vechilor erezii. Chiar și atunci când tendințele centrifuge nu produc deviații doctrinare majore sau nu dezbină Biserica, ele pot fi suficient de puternice pentru a afecta dezvoltarea spirituală internă a unor comunități, care rămân în general ortodoxe. Astfel, putem spune că, deși catolicismul timpuriu a depășit gnosticismul și l-a respins, dragostea gnostică pentru complexitate și dorința de a explica totul reapar în romano-catolicismul medieval și modern de fiecare dată când acesta propovăduiește „învățături ce sunt porunci ale oamenilor“ și învățături „umflate de o mândrie deșartă, prin gândurile firii pământești“ (Matei 15:9–

10; Coloseni 2:18) – după cum au acuzat reformatorii. Luther și Calvin au fost reformatori care doreau să readucă Biserica la simpla ascultare a Cuvântului lui Dumnezeu din Scriptură. Ei nu l-au urmat pe Marcion în purificarea Bibliei de tot ceea ce nu era doctrina lui Pavel și o parte din Luca, dar uneori au pus accentul pe Pavel și pe contrastul dintre lege și har cu o fermitate care ne amintește de vechiul ereziarh.[36]

Marcion, primul dintre marii eretici, a fost contemporan la Roma cu învățătorul gnostic Valentin, însă data morții sale este incertă. El era de acord cu gnosticismul în respingerea categorică a Scripturilor ebraice ca revelație divină validă. Cu toate acestea, atitudinea sa față de ceea ce el considera a fi Scriptura autentică – Evanghelia (cea mai mare parte din Luca) și Apostolul (mare parte din Pavel) – era mai asemănătoare cu cea a evreilor și creștinilor față de textele lor sacre decât cu cea a gnosticilor. Ceea ce a acceptat ca Scriptură a considerat că este în mod literal adevărat și că posedă o autoritate deplină; desigur, a făcut acest lucru eliminând mai întâi tot ceea ce i se părea că este greșit sau că afirmă legea în locul harului. (Paisprezece secole mai târziu, Martin Luther avea să simtă din nou tensiunea dintre credință și fapte în Scriptură și avea să catalogheze Epistola lui Iacob drept „o epistolă de paie“, însă el

nu a amputat canonul.) Cu toate acestea, Marcion avea un principiu al Scripturii: accentul pe care îl punea pe autoritatea Scripturii, combinat cu selecția sa foarte limitată de texte pe care le considera parte din Scriptură, a fost ceea ce i-a forțat de fapt pe creștini să elaboreze primul canon al Noului Testament și astfel să recunoască autoritatea textelor pe care Marcion nu le accepta. Ereziile precum gnosticismul nu creează Biserici; ceea ce ele produc sunt clici ezoterice în cadrul Bisericii. În schimb, eretici precum Marcion au energia personală și talentul organizatoric necesare pentru a înființa organizații rivale, pe care unii istorici bisericești ajung să le ridice în slăvi cu titlul de Biserici Reformate. Este adevărată acuzația cum că Marcion ar fi fost excomunicat dintr-o congregație obișnuită pe motiv de imoralitate? Nu știm, dar dacă este așa, ar fi unul dintre multele exemple de derapaj moral care au dus la fondarea unei doctrine rivale sau chiar a unei Biserici rivale. (Desigur, cel mai cunoscut exemplu este modul în care regele Henric VIII a separat Biserica Angliei de romano-catolicism după ce papa Leon X a refuzat să-i anuleze căsătoria. Deși Biserica Angliei a devenit complet protestantă sub succesorul lui Henric, Eduard VI, începutul său oarecum dezonorant sub Henric încă le provoacă anglicanilor o oarecare jenă.)

b. Legea și Evanghelia

Marcion a înfruntat problema relației dintre Evanghelie și Legea iudaică mai direct decât oricine altcineva înaintea lui. El a ajuns la concluzia că Tora a fost în totalitate înlocuită de Evanghelie. Detractorii săi l-au acuzat că a adoptat această poziție deoarece viața sa personală încălca flagrant standardele de conduită ale Vechiului Testament. Oricare ar fi fost motivul său, Marcion a pretins că Biserica în ansamblul ei amesteca în mod ilegitim iudaismul tradițional cu Evanghelia cea radical nouă și că el este cel care a restabilit Evanghelia. El se lăuda că a realizat exact ceea ce Tertulian avea să-l acuze mai târziu: „Separarea Legii și a Evangheliei este lucrarea fundamentală a lui Marcion“[37].

Creștinismul ortodox a trăit întotdeauna sub semnul tensiunii dintre Lege și Evanghelie. La peste treisprezece secole după Marcion, Martin Luther va sublinia din nou *distincția dintre Lege și Evanghelie* și va reafirma că suntem „socotiți neprihăniți [îndreptățiți] *numai* prin credință, fără faptele Legii“ (Romani 3:28), adăugând cuvântul german *allein* („numai“) în traducerea sa a textului grecesc. Există în mod cert o urmă de Marcion în demersul lui Luther, dar, spre deosebire de Marcion, el cunoștea și prețuia întreaga Scriptură canonică. În consecință, separarea dintre Lege și

Evanghelie în lutheranism rămâne o *discriminatio* (distincție), nu o separare radicală. În schimb, Marcion a pretins o astfel de separare radicală, însă numai câțiva creștini l-au urmat.[38]

c. Cristologia lui Marcion

Marcion a născocit o cristologie proprie pentru a rezolva problema Legii și a Evangheliei. De la Cerdon, un gnostic sirian, Marcion a preluat ideea că de fapt există doi dumnezei, Dumnezeul războinic, imperfect și furios al Vechiului Testament și „Dumnezeul incognoscibil", Tatăl spiritual care s-a revelat în Isus. Marcion nu a preluat din gnosticism și complexa doctrină despre eoni, ci doar distincția sa dualistă dintre Creator, sau Demiurg, și Dumnezeul adevărat, dar de necunoscut, Tatăl. Din cauza dualismului său, care vedea lumea materială și corpurile fizice drept lucrarea Demiurgului, Marcion a negat faptul că Cristos s-a întrupat cu adevărat vreodată. Astfel, și el a fost un docetist.

De ce este atât de frecventă tendința docetistă în creștinismul timpuriu? Motivul este simplu: afirmațiile pe care Noul Testament le face despre Isus Cristos și impresia pe care acesta a lăsat-o asupra ucenicilor săi erau atât de copleșitoare, încât primilor creștini le era foarte dificil să conceapă că acesta ar fi fost vreodată cu adevărat om. Le era mult mai ușor să

îl accepte pe Cristos ca Dumnezeu decât să admită că, Dumnezeu fiind, a fost și om adevărat. Marcion, gnosticii, dar și alții au rezolvat această problemă pur și simplu negând categoric faptul că Isus a fost om cu adevărat. În cele din urmă, ortodoxia va afirma cu tărie natura sa omenească deplină în cadrul punctelor sale de credință, dar chiar și ortodocșii vor fi tulburați de tendința recurentă de a-l vedea pe Isus Cristos doar într-un mod divin, lăsând deoparte firea sa omenească.

d. Doctrina lui Marcion despre Dumnezeu

Pentru creștini, „teologia specială“, sau învățătura despre Dumnezeu, este în primul rând învățătura despre Sfânta Treime. Acest lucru nu putea fi deja adevărat pe vremea lui Marcion, deoarece limbajul trinitar nu avea să fie dezvoltat decât în secolul următor, în primul rând de către Tertulian. Marcion predica dumnezeirea lui Cristos, dar ce fel de relație afirma el că există între Cristos și Tatăl, Dumnezeul suprem și bun? Pentru Marcion, Cristos – pe care adesea îl numește „Duhul mântuirii“ – este pur și simplu însuși Dumnezeu. Acesta este un alt motiv pentru care Marcion a trebuit să nege pătimirea reală a lui Cristos, fiindcă Dumnezeu nu poate suferi și muri. Urmașii lui Marcion l-au identificat într-atât de tare pe Cristos cu

Tatăl, încât el pare a fi doar un mod de existență al Tatălui, poziție pe care aveau să și-o însușească și sabelienii, sau modaliștii, din secolul următor.

e. Escatologia marcionită

Abandonând doctrina întoarcerii iminente și personale a lui Cristos, primul mare eretic s-a îndepărtat radical de credința Bisericii primare. Asemenea doctrinelor întrupării și învierii, doctrina celei de-a doua veniri plasează spiritualul și divinul în contact direct și intim cu omenescul și trupescul. Marcion nu a crezut într-o întrupare reală și, în consecință, nu a lăsat loc în sistemul său pentru o a doua venire reală. Deși sublinia bunătatea lui Dumnezeu Tatăl, Marcion nu era un universalist, ci se aștepta ca partea cea mai însemnată a omenirii să fie pierdută. Deși a negat validitatea Vechiului Testament și a Legii sale, el nu a fost un antinomist sau un libertin, indiferent ce ar fi fost înainte de a părăsi Biserica. Cel mai important critic al său, Tertulian, a recunoscut că Marcion a fost „un învățător deosebit de sfânt“, unul care „a impus sfințenia cărnii“[39].

Distincția categorică a lui Marcion între Lege și Evanghelie are o paralelă mai ortodoxă nu numai în lutheranism, ci și în mișcarea din secolele XIX și XX cunoscută sub numele de dispensaționalism. Dispensaționalismul

ajunge la o distincție similară pe o cale diferită, adică nu prin negarea validității Vechiului Testament și a Legii sale, ci prin limitarea acesteia la o dispoziție mai veche destinată doar poporului lui Israel și prin considerarea creștinilor ca trăind într-o epocă complet diferită și sub o dispoziție complet diferită, cea a harului. Spre deosebire de Marcion, care a respins cea de-a doua venire, și de majoritatea lutheranilor, care o plasează într-un context nemilenar, dispensaționalismul propovăduiește că cea de-a doua venire va iniția o domnie pământească de o mie de ani a lui Cristos, mileniul [Apocalipsa 20:1–6].

f. Moștenirea lui Marcion

Fiind primul mare eretic, Marcion și-a dezvoltat și perfecționat sistemul heterodox înainte ca ortodoxia să se fi definit pe deplin. În ciuda faptului că desființează prin teoriile sale și Vechiul Testament, fără de care creștinismul ar fi de neconceput, și întrucât a fost un „reformator“, Marcion s-a bucurat de o anumită vogă printre scriitorii protestanți de mai târziu, precum Reinhold Seeberg (1859–1935), un contemporan ceva mai tânăr al lui Adolf von Harnack, care se considera un lutheran adevărat. Luther, credea el, salvase adevărul evanghelic din robia legalismului în care îl aruncase

catolicismul medieval. Din nefericire pentru reputația lui Luther, Seeberg îl ia drept model pe Marcion:

> Marcion a încercat în mod conștient să se reformeze, dar nu de dragul superstițiilor [gnostice] ale celor educați, ci din ascultare față de Evanghelie. Cu o energie de neegalat, el și-a dedicat viața acestei sarcini. Astfel, el este primul din lanțul reformatorilor, dintre care ultimul și cel mai mare a fost Luther. Apariția sa ne dovedește nu numai că creștinismul legalist se întărise tot mai mult în Biserică, ci și că tradiția paulină era încă vie în Biserică. Pavel trebuia să fie descoperit din nou, ceea ce încă era posibil.[40]

Seeberg credea că în cei optzeci de ani scurși între Pavel și Marcion, creștinismul se degradase atât de mult în legalism, încât o erezie radical dualistă și antievreiască precum cea a lui Marcion reprezenta o reformă necesară. Acest lucru dezvăluie cu claritate presupunerea sa că „credința care a fost încredințată o dată pentru totdeauna“, dacă a existat vreodată cu adevărat, a fost în continuă schimbare și niciodată stabilă.

6. Următorul „reformator“: Montanus

Dacă sună ciudat să-l auzim pe Seeberg vorbind despre Marcion ca despre un „reformator“ înainte ca creștinismul să fi

împlinit un secol, trebuie să știm că el nu este singurul scriitor recent sau contemporan care susține că Biserica pe care Isus promisese să o întemeieze pe stâncă a avut nevoie foarte curând de îmbunătățiri majore. Karl Heussi, marele istoric al Bisericii, vorbește despre următoarea erezie majoră, cea a lui Montanus, ca despre o „reformă montanistă“[41].

La fel ca Marcion, Montanus, activ tot în timpul domniei lui Antoninus Pius (138–161), simțea că Biserica se întoarce la iudaism. Spre deosebire de Marcion, care l-a luat pe Pavel ca punct de plecare, Montanus a pus accentul pe scrierile lui Ioan. Marcion a încercat să anuleze ceea ce el considera un legalism pernicios, predicând o dihotomie radicală între Lege și Har. Montanus simțea că Biserica – chiar și după numai un secol de existență! – cădea din nou în lumesc, și a încercat să o cheme înapoi la dragostea sa cea dintâi, punând accentul pe călăuzirea directă a Duhului Sfânt, al cărui purtător de cuvânt pretindea că este. Marcion a fost, într-un fel, un „fundamentalist“, în sensul că el credea că interpretează corect o revelație scrisă, cu caracter autoritar. În schimb, Montanus a fost un „carismatic“ care susținea că a primit revelația direct de la Duhul Sfânt. El se considera ultimul mare profet, ce va fi imediat urmat de instaurarea

Ierusalimului ceresc.[42]

a. Credințele montanismului

Ideea conform căreia Biserica avea nevoie de o reformă majoră în secolul al XVI-lea, sau chiar în secolul al XIII-lea, nu este ciudată, dar pare uimitor faptul că era necesară la mai puțin de un secol de la martiriul lui Petru și Pavel, o vreme la care întreaga Biserică era încă formată din oameni suficient de sinceri și de dedicați ca să-și asume martirajul.

Montanus credea că avea un dar profetic special, pe care îl împărtășea cu cele două ucenice ale sale, Maximilla și Priscilla. El îl citează pe Sfântul Duh, care ar fi vorbit prin el: „Iată, omul este ca o liră și eu cânt la el ca printr-un plectru“[43]. Succesul lui Montanus în Biserica primară arată în mod clar că primii creștini nu erau convinși de faptul că revelația se încheiase odată cu sfârșitul a ceea ce noi astăzi numim „Epoca Apostolilor“. Dacă un principiu al definirii canonului Scripturii a fost acela de a se asigura că nimic nu era exclus în mod necuvenit – așa cum făcuse Marcion –, un al doilea principiu a fost acela de a stabili limitele conceptului fundamental de revelație divină verbală și autoritară, și de a se asigura că revelația biblică nu era diluată prin adăugarea de false revelații private. În timpul Reformei, principalii lideri protestanți, cei pe care

noi îi numim reformatori magisteriali[44], pentru a se feri de practica romano-catolică de a ridica tradiția la același nivel cu revelația scripturară, și-au reafirmat convingerea că canonul Scripturii era încheiat și că revelația directă se terminase cu Apocalipsa lui Ioan. Începând cu secolul al XIX-lea, odată cu apariția penticostalismului și a accentului său pe revelația directă, succesorii reformatorilor magisteriali vor începe din nou să-și afirme convingerea că minunea inspirației directe s-a încheiat odată cu Epoca Apostolilor.

Convingerea lui Montanus că sfârșitul veacului se apropie l-a determinat să-i îndemne pe creștini să se abțină de la căsătorie, să-și desfacă și căsătoriile deja încheiate și să se adune într-un loc potrivit pentru a aștepta coborârea cetății cerești. Cetatea cerească nu a descins când se așteptau și, în consecință, Montanus și adepții săi au trebuit să se obișnuiască cu întârzierea ei, așa cum întreaga Biserică a trebuit să învețe să facă față amânării celei de-a doua veniri a lui Cristos. Conceptul de „Ziua de Apoi“ a fost extins într-un concept mai larg de „Zilele de pe urmă“, în timpul cărora Montanus i-a îndemnat pe adepții săi să ducă o viață de disciplină strictă și de lepădare de sine. Montaniștii, spre deosebire de Marcion, erau ortodocși în ceea ce privește doctrina despre

Dumnezeu – doctrina Sfintei Treimi nu fusese încă formulată –, însă doreau doar să o intensifice prin adăugarea noii lor revelații. Datorită acestui fapt, montaniștii au reușit să-l cucerească pe marele teolog latin Tertulian, cel care ne-a lăsat unele dintre cele mai importante formulări ale doctrinei creștine ortodoxe.

d. Caracteristicile montanismului

Comparația dintre marcionism și montanism este ilustrativă, deoarece formele de deviație pe care le reprezintă vor continua să reapară în Biserică de-a lungul secolelor. Marcion a creat o mișcare care a transformat atât de radical doctrina creștină despre Dumnezeu și Cristos, încât cu greu se poate spune că este creștină, ci mai degrabă o religie diferită care doar folosește unele concepte creștine, așa cum sunt în ziua de astăzi Martorii lui Iehova. Montanismul, dimpotrivă, păstrează majoritatea principiilor teologiei ortodoxe, adăugându-le revelațiile mai recente, personale, ale lui Montanus, fondatorul sectei, și impunând un standard de ascetism mai ridicat decât era obișnuit în restul Bisericii.

O paralelă modernă pare a fi oferită de Biserica Sfinților din Zilele din Urmă, adică de mormoni. Mormonii mărturisesc o mare parte din ceea ce alți creștini consideră a fi doctrina fundamentală

creștină, astfel că este dificil să îi desemnăm drept necreștini. Cu toate acestea, particularitățile doctrinei lor despre Dumnezeu îi plasează, în ultimă instanță, chiar mai departe de creștinismul istoric decât erau montaniștii. Tertulian, care a creat termeni definitorii pentru doctrinele Trinității și a păcatului originar, a devenit montanist; este însă greu de crezut că ar fi putut deveni mormon.

Montanismul nu a fost de fapt foarte deosebit din punct de vedere teologic. Acest fapt, împreună cu ascetismul și dorința adepților săi de a îndura martiriul i-au făcut pe montaniști niște adversari redutabili pentru restul Bisericii. Montanismul s-a opus și a atacat deopotrivă gnosticismul și ortodoxia, dar prin întemeierea unei organizații separate, pe principii diferite, Montanus a reprezentat un pericol similar celui gnostic. Mișcarea montanistă a fost înfrântă aproape întâmplător ca urmare a măsurilor pe care Biserica le-a luat împotriva gnosticismului și marcionismului, în special prin definirea canonului Scripturii, ceea ce a închis ușa noilor revelații ale lui Montanus.

În ciuda câtorva asemănări superficiale între „reformatorii“ Marcion și Luther, și între „rigoriștii“ Montanus și Calvin, cei doi mari reformatori protestanți au rămas ferm ancorați în

cadrul ortodoxiei în sensul definit de noi. Poate că acest lucru s-a datorat faptului că ei aveau în spate secole de tradiție teologică creștină bine formată și relativ stabilă, în timp ce Marcion și Montanus au trebuit, într-un fel, să-și dezvolte singuri tradiția. În mod cert, acest lucru se datorează în mare măsură și faptului că reformatorii venerau întreaga Biblie, fără a o reduce, așa cum a făcut Marcion, și fără a o completa, așa cum a făcut Montanus. În măsura în care există paralele moderne cu Marcion și Montanus, acestea se află dincolo de granițele ortodoxiei creștine.

---

10. *Cf.* Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, tr. Cezar Baltag, Humanitas, București, 1993, p. 292: „*Christian Science* [Știința creștină] este o sectă întemeiată în 1879 de Mary Baker Eddy (1821–1910), autoare a cărții *Știință și sănătate cu cheia Scripturii* (1875). Boala este pricinuită de limitele spiritului omenesc; realitățile spirituale imanente și Rațiunea dumnezeiască scad forța bolii“ (n. tr.)

5
ÎNAINTE DE NOUL TESTAMENT

Căci acolo se află și adevăratele Scripturi și adevăratele tălmăciri, ca și toate predaniile cele adevărate, unde se va dovedi că sunt și învățătura cea adevărată și credința creștină cea adevărată. — Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor* 19[11]

Cercetarea eforturilor reformatoare ale lui Marcion și Montanus ne-a adus aproape de sfârșitul celui de-al II-lea secol al erei creștine. Dar ce reformau ei? Biserica exista, suficient de reală, și poseda ceva asemănător cu un canon sau un standard de credință general acceptat. Dar, după cum a arătat discuția noastră, în secolul al II-lea aceste lucruri erau mai mult implicite decât explicite. Creștinismul nu avea să le elaboreze în detaliu și să le exprime cu claritate decât după ce au fost contestate de niște lideri energici precum Marcion și Montanus. Pavel îi scrisese lui Timotei amintindu-i că el a cunoscut „Sfintele Scripturi“ când era copil. Dar epistola lui Pavel este ea

însăși o parte din Sfintele Scripturi, iar canonul Noului Testament nu avea să fie recunoscut ca finalizat decât peste încă trei secole, chiar dacă sus-pomenitul Canon Muratorian indică faptul că era practic complet la sfârșitul secolului al II-lea[1], nu mult după Marcion.

Primul crez ecumenic recunoscut oficial datează de la Conciliul de la Niceea din 325; este posibil ca vechiul Crez Roman, pe care îl cunoaștem sub numele de Crezul Apostolilor, să fi fost folosit cu două sute de ani mai devreme, dar numai în anumite locuri, nu în întreaga Biserică. Erezia a apărut și a fost formulată înaintea ortodoxiei. Dar după ce criteriu puteau creștinii să judece și să evalueze doctrinele aflate în conflict, când încă nu fusese adoptat nici un crez? Este tentant să spunem: „după Scriptură“. Dar cea mai mare parte a Noului Testament nici măcar nu exista atunci când Pavel îi scria lui Timotei.

Nu numai că crezurile ecumenice și primele lucrări majore de teologie creștină își datorează existența nevoii de a respinge anumite erezii, dar însuși canonul Noului Testament a fost stabilit pentru a contracara opiniile ereziei lui Marcion, care nu accepta decât o parte din el. Cum a reușit creștinismul, fără crezuri și fără un canon al Noului Testament, să se apere împotriva provocării posibilelor erezii? Din nou,

presupunerea naivă este aceea că scrierile Noului Testament și-au exercitat autoritatea în virtutea evidentei lor inspirații divine, cu mult înainte ca dimensiunile canonului să fie definite oficial. Provocarea, prezentată într-una dintre lucrările de pionierat a ceea ce se numește criticism științific, se află în argumentul lui Johann Salomo Semler, conform căruia canonul actual este arbitrar și reprezintă victoria Scaunului Roman în politica ecleziastică a Bisericii primare.[2] Cu alte cuvinte, Noul Testament nu este sursa ortodoxiei, ci produsul ei. Cum poate fi el standardul nostru?

Scriptura a produs Biserica, sau Biserica a produs Scriptura? De-a lungul secolelor de istorie creștină, Biserica a acceptat întotdeauna că Biblia este infailibilă și normativă, până la Reformă. Atunci, principiul Scripturii enunțat de reformatori, conform căruia credința trebuia să se bazeze doar pe Scriptură (*sola Scriptura*), a contestat autoritatea Bisericii Romane de a defini credința și morala. Romano-catolicii au început imediat să afirme că Noul Testament își deriva autoritatea din faptul că Biserica îl recunoscuse oficial; protestanții au replicat că Biserica nu făcea decât să recunoască autoritatea inerentă a Scripturilor, ca urmare a inspirației sale divine.

Principiul protestant este atrăgător și,

în general, pare să arate ceea ce s-a întâmplat de fapt. Biserica primară, atunci când a recunoscut că anumite cărți sunt Scripturi inspirate de Dumnezeu, cu siguranță nu își făcea iluzii că în felul acesta le conferea autoritate. Scriptura era un dat în Biserică, chiar înainte de a se stabili și conveni asupra întregii întinderi a canonului. Cu toate acestea, faptul că Bisericii i-a luat atât de mult timp pentru a ajunge la o concluzie finală cu privire la conținutul canonului ne face să ne întrebăm ce criterii au fost folosite pentru a determina dacă textele erau inspirate sau nu și de ce a fost nevoie de mai multe secole, cel puțin în câteva cazuri, pentru a cădea de acord care cărți sunt inspirate.

Cu siguranță, este fals să susținem că scrierile Noului Testament își derivă autoritatea din cea a instanțelor ecleziastice care le-au aprobat, ca și cum autoritatea Bisericii ar fi primară, iar cea a Scripturii secundară. Pe de altă parte, presupunerea oarecum facilă a polemiștilor protestanți cum că Biserica a fost organizată pe baza Noului Testament este, de asemenea, neîntemeiată. Protestanților din secolul al XVI-lea, convinși că Biserica trebuia reorganizată conform principiilor Noului Testament, le plăcea să presupună că nu fac decât să-i imite pe primii creștini, care se organizaseră tot pe baza Scripturii. Dar o

clipă de reflecție va arăta că acest lucru nu poate fi adevărat. Biserica se organiza în timp ce Noul Testament era scris și, într-o măsură considerabilă, era deja organizată în momentul în care a fost compilat Canonul Muratorian. Se poate susține teza că principiile după care s-a organizat Biserica sunt cele expuse în Noul Testament, dar cu greu se poate susține că Biserica le-a derivat din Noul Testament, care încă nu exista. Cu toate acestea, este evident că, din momentul în care a existat, acesta s-a bucurat de o autoritate incontestabilă în Biserică, o autoritate mult superioară față de orice ar fi putut conferi Biserica însăși.

1. Relativizarea importanţei Scripturii

În timpul Reformei, tradiționalismul romano-catolic a încercat să combată principiul protestant al Scripturii, insistând asupra faptului că există două surse autoritare de revelație divină: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Scriptura este doar o parte a întregului. Pe cât de grav este un astfel de amendament pentru principiul *sola Scriptura*, pe atât de gravă a fost presupunerea din secolul al XIX-lea, conform căreia tot ceea ce este nobil, elevat și inspirator trebuie să fie, prin urmare, „insuflat divin“ și poate fi numit „revelație“. Romano-catolicii din secolul

al XVI-lea susțineau că tradițiile lor erau de asemenea revelație, alături de Scriptură, dar pretindeau pentru ambele o autoritate absolută, pe care protestanții o acordau doar Scripturii. Protestanții din secolul al XIX-lea – Adolf Harnack, de exemplu – nu au negat faptul că Scriptura este inspirată, dar au slăbit și generalizat atât de mult conceptul de inspirație, încât acesta și-a pierdut cea mai mare parte din autoritate. Mișcările de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, cum ar fi clasicismul, idealismul și romantismul, vedeau poeții, muzicienii, filozofii și eroii ca pe oameni „inspirați". Harnack a transferat această mentalitate asupra Bisericii primare și a considerat că Noul Testament actual era doar o parte a unui grup mult mai mare și vag definit de scrieri sacre. În consecință, nu există nici un motiv anume pentru a atribui o autoritate specială Noului Testament.

Pentru a-și susține afirmația că Biserica primară avea o viziune foarte vagă asupra inspirației, Harnack a citat *Didahia*, sau *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, care nu fusese redescoperită decât recent: „Tot ceea ce dă mărturie despre Domnul vine prin Duhul Sfânt"[3]. De altfel, Pavel spune tot ceva asemănător: „Nimeni nu poate zice «Isus este Domnul!» decât prin Duhul Sfânt" (1 Corinteni 12:3). Harnack vedea Scriptura

propriu-zisă doar ca pe un „reziduu“ al unui important corp de revelație, din care o mare parte s-a pierdut. Dar dacă tot ceea ce este religios este cumva „inspirat“, atunci nici un text inspirat anume, nici măcar Noul Testament, nu poate avea o autoritate normativă, deoarece multe texte vechi diferă și chiar intră în conflict unele cu altele, lucru pe care Harnack îl cunoștea mult mai bine decât majoritatea. Trebuie să recunoaștem că primii creștini foloseau cuvântul „sfânt“ într-un mod care ar putea să ne pară ceva prea lejer. Multe scrieri erau numite sfinte, la fel ca și scriitorii lor, fiindcă primii creștini îi numeau pe toți credincioșii „sfinți“. Dar, așa cum erau capabili să facă o distincție categorică între apostoli și ceilalți bărbați și femei sfinți, tot așa făceau o distincție categorică și între scrierile apostolice ale Noului Testament și operele edificatoare ale altor „oameni sfinți“.

Creștinii contemporani, atât protestanții, cât și romano-catolicii, consideră în general că Biblia nu poate avea în zilele noastre decât o autoritate limitată și relativă. Nu e cazul să intrăm în raționamentul din spatele acestei presupuneri și nici să-i punem în discuție înțelepciunea pentru a înțelege că nu trebuie să o transferăm asupra primelor secole ale Bisericii. Vechea atitudine protestantă față de Biblie, de fapt

atitudinea majorității creștinilor din momentul în care a fost disponibil un text complet, a fost aceea de a o privi ca pe o singură carte – aproape ca și cum ar fi fost scrisă într-o singură ședință și prezentată apoi de Isus în forma actuală în momentul când și-a întemeiat Biserica.

Creștinii au știut dintotdeauna că Biblia ca întreg și chiar Noul Testament au o istorie; a existat o perioadă în care cartea Apocalipsei lui Ioan nu fusese încă scrisă, apoi o lungă perioadă în care a fost disponibilă doar la nivel local, urmată de o perioadă și mai lungă în care nu a fost acceptată în mod universal că ar fi canonică. Deși știau acest lucru, crestinii au avut tendinta de a trata Biblia nu doar ca pe o unitate armonioasă și coerentă ca întreg, ci chiar ca pe un document unic, un manual al adevărului religios. Când știința criticismului biblic a început să se concentreze asupra procesului prin care s-a format textul și a scos la lumină lungile decenii de care au avut nevoie cel puțin unele cărți ale Noului Testament pentru a-și câștiga acceptarea generală, a început să se răspândească teoria opusă: Noul Testament a fost văzut ca o acumulare de scrieri și mărturii diverse, adesea în dezacord și uneori chiar în contradicție unele cu altele.

Dacă postulăm că Noul Testament are o origine relativ târzie și că abia ulterior

a început să capete o utilizare generală în rândul creștinilor, și chiar că uneori se contrazice pe sine, atunci nu ne vom aștepta să găsim în el „credința care a fost dată o dată pentru totdeauna“. Crezurile Bisericii primare, după cum știm, sunt de origine târzie. Cu toate acestea, deși crezurile ecumenice au fost foarte târzii, și chiar Noul Testament apare relativ târziu și a fost adoptat în mod fragmentar, este posibil să susținem că atât crezurile, cât și Noul Testament atestă o credință care a fost într-adevăr „dată o dată“. Faptul că au încolțit mereu erezii, încă de la începuturile creștinismului, dar mereu au fost date la o parte, lăsând intact un nucleu de credință de-a lungul secolelor, confirmă teza că nucleul a existat și a fost solid încă de la bun început, chiar dacă documentele care îl definesc și care ne servesc acum drept standarde de comparație sunt relativ târzii.

2. Închiderea canonului Noului Testament

Există două provocări la adresa Noului Testament în forma sa actuală. Prima, cea a lui Marcion, ar fi exclus tot ce era evreiesc din Scriptură, un proces care în mâinile sale a lăsat doar bucăți din Luca („Evanghelia“) și din Pavel („Apostolul“). A doua provocare, cea a lui Montanus, ar

fi acceptat întregul Nou Testament, dar ar fi pretins că la fel de autoritare sunt și profețiile lui Montanus însuși și ale altora, acestea trebuind să fie incluse în corpusul revelației divine. Deși marcioniții și montaniștii au dispărut de pe scena religioasă, creștinismul contemporan este în continuare influențat de ceea ce am putea numi „minimaliști“ și „maximaliști“ în ceea ce privește acceptarea revelației: minimaliștii, ca și Marcion, ar vedea puține lucruri ca având autoritate, dacă nu chiar nimic, și ar reduce Scriptura la câteva pasaje pe care le-ar stabili ei drept autentice. Minimaliștii moderni, cum ar fi adepții lui Rudolf Bultmann și ai școlii sale de interpretare a Noului Testament[4], consideră că doar o mică parte a Noului Testament reprezintă o consemnare autentică a cuvintelor și faptelor reale ale lui Isus. În plus, își permit o mare libertate în a decide cum să pună în practică chiar și pasajele pe care nu le contestă. În acest sens, ei se deosebesc de Marcion, care cel puțin a încercat să urmeze, cât mai riguros posibil, acele părți din Scriptură pe care le accepta. Scena religioasă modernă de la periferiile creștinismului oferă, de asemenea, exemple de „maximaliști“, care, la fel ca Montanus, adaugă noi revelații la Biblie. Biserica Sfinților din Zilele din Urmă (mormonii), adepții credinței „știință

creștină“ (*Christian Science*), Martorii lui Iehova și alții asemenea ilustrează maximalismul modern, însă aceștia îl depășesc pe Montanus în sensul că noile lor revelații modifică substanțial învățătura Bibliei.

Putem estima că canonul Noului Testament era practic complet în anul 200 d.Cr., deși câteva cărți au rămas controversate până în secolul al IV-lea. Închiderea canonului a avut o importanță enormă, deoarece a însemnat că, de atunci încolo, disputele teologice nu mai puteau afecta sursa doctrinei, texul Scripturii înseși. De la închiderea efectivă a canonului Noului Testament, în jurul anului 200, vor mai fi necesare încă două secole și jumătate pentru ca creștinismul să ajungă la un acord asupra a două dintre doctrinele sale fundamentale: doctrina Sfintei Treimi și doctrina despre unica Persoană și cele două naturi ale lui Cristos.

Iuda, într-o cărticică ce a avut nevoie de ceva timp pentru a fi acceptată peste tot ca parte a Scripturii, a vorbit despre o credință care a fost dată sfinților o dată pentru totdeauna. Dacă credința aceasta a fost cu adevărat dată, cum și de ce a durat atât de mult timp ca Biserica primară să o înțeleagă și să o definească așa cum a făcut-o la Niceea, Constantinopol și Calcedon?

11. Din ediția *Apologeți de limbă latină*, Editura EIBMBOR, București, 1981 (n. red.).

6
APOLOGEŢII

Prin urmare, când Dumnezeu i-a dezvăluit omului adevărul, a voit ca acesta să cunoască doar ceea ce îi este folositor pentru a ști să își orânduiască viața. Dar cu privire la cele ce țin de dorința curioasă și profană a păstrat tăcere, pentru ca acestea să rămână tăinuite. Așadar, pentru ce mai cauți cele pe care nu le poți cunoaște și care nu te fac mai fericit dacă le știi? În om se află deja o înțelepciune desăvârșită dacă el cunoaște faptul că există un singur Dumnezeu, care a creat toate lucrurile. — Lactanțiu, *Instituțiile divine* II, 8[12]

Când copiii aflați la clasele de catehează de duminică se gândesc la Biserica primară, sunt învățați să se gândească la martiri. Când teologii se gândesc la ea, învață să se gândească la apologeți. În primele trei secole ale erei creștine, fiecare credincios creștin trebuia să ia în calcul posibilitatea de a fi condamnat la moarte pentru credință. Există o legătură între martiri,

care au murit pentru credința lor, și apologeți, care au încercat să o explice (mulți dintre aceștia din urmă au devenit martiri). În general, autoritățile romane nu erau prea încântate să condamne la moarte oameni care altfel păreau inofensivi, doar de dragul unei credințe religioase, într-o epocă în care practic orice altă religie era „licită“ și tolerată. Autorităților le era greu să obțină informații credibile, deoarece creștinii nu aveau o constituție, nu aveau un crez oficial și nu aveau manuale de doctrină general acceptate. Unii creștini au început să simtă că unii împărați „buni“, precum Antoninus Pius (138–161) și Marcus Aurelius (161–180), ar fi aprobat creștinismul dacă l-ar fi înțeles cu adevărat. O parte dintre ei și-au asumat sarcina de a explica și de a apăra credința în fața persecutorilor săi: scrierile lor reprezintă marile apologii ale Bisericii primare. Apologeții nu au avut prea mult succes în a înlătura ostilitatea autorităților; conform legendei, pentru a realiza acest lucru a fost nevoie de o viziune foarte limpede, primită de împăratul Constantin înaintea unei bătălii cruciale. Dar apologeții au făcut ceva ce nici un împărat nu ar fi putut face pentru ei: au sistematizat credința creștină și au înfățișat viața Bisericii din acele secole timpurii.

Primul mare apologet a fost Iustin

Martirul (cca 100–cca 165), un filozof păgân convertit, care a fost executat în timpul domniei lui Marcus Aurelius. Pe lângă marea sa lucrare, *Apologia întâi*, a scris și un apel de evanghelizare sau apologetic, adresat evreilor, *Dialogul cu iudeul Trifon*. Discipolul său, sirianul Tațian, care a armonizat cele patru Evanghelii în *Diatessaron*, a scris și el o importantă apologie, la fel ca Meliton de Sardes, Teofil al Antiohiei și Atenagora Atenianul, care au murit cu toții înspre sfârșitul secolului al II-lea.

Printre primii apologeți, cei mai însemnați au fost Irineu de Lyon, marele adversar al gnosticilor, și Tertulian din Cartagina, retor și avocat de limbă latină. Irineu și Tertulian au fost cu adevărat niște teologi de mare anvergură. Apologiile lor marchează afirmarea creștinismului ca o forță intelectuală pe scena lumii elenistice. După ce la început a crezut că sfârșitul lumii era iminent, creștinismul a inițiat concilierea cu o cultură veche, mândră și bogată, dar și blazată, decadentă și cinică. Marile apologii au fost produsul acestei necesități. Ori de câte ori credința și morala creștinilor intră în conflict cu valorile culturii înconjurătoare, apologiile redevin necesare.

Primii apologeți au fost primii interpreți ai credinței creștine în lume; predecesorii lor au predicat-o și, într-o

oarecare măsură, au explicat-o în speranța de a câștiga convertiți. În schimb, scopul apologiei a fost acela de a câștiga înțelegere. Deoarece se adresau celor care nu agreau sau chiar disprețuiau creștinismul, autorii lor au depus mari eforturi pentru a le face convingătoare. În esență, apologeții au fost cei care au creat creștinismul catolic timpuriu, care începe să capete o formă clară în timpul domniei lui Marcus Aurelius. Într-un anumit sens, politica de persecuție și represiune a autorităților a fost cea care a făcut ca Biserica primară să fie cu adevărat catolică și ecumenică. Întrucât persecuția a avut loc la nivelul întregului imperiu, apologiile erau citite în tot Imperiul Roman, așa cum probabil că nu ar fi fost cazul altor texte teologice. Astfel, ostilitatea administrației a ajutat la popularizarea primelor lucrări de teologie creștină. Cu mult înainte ca creștinismul să fie recunoscut oficial, acesta devenise o instituție la nivelul întregului imperiu.

Au reușit apologeții să-și atingă scopul de a schimba mentalitatea împăraților și a oficialilor guvernamentali? Nu există nici o dovadă că au avut succes. Însă au pus bazele disciplinei intelectuale a teologiei, care în cele din urmă a făcut din creștinism cea mai studiată și mai academică dintre marile religii ale lumii. Gnosticismul, marcionismul și

montanismul au scos foarte rapid în prim-plan soarta creștinismului în lipsa unor canoane general acceptate ale Scripturii și ale credinței. Apologetica, numită acum „apărarea credinței“, a început ca o apărare a credincioșilor.

Pe măsură ce comunitatea creștină a început să își exprime ideile mai clar și mai detaliat, o credință ortodoxă, incluzând o doctrină adecvată și corectă, a ajuns să fie considerată esențială pentru mântuirea personală. Liberalismul din secolul al XIX-lea a criticat dezvoltarea standardelor ortodoxiei: „Pe măsură ce credința a devenit doctrină, Biserica catolică s-a interpus între individ și mântuirea lui“[1]. Este de la sine înțeles că aderarea la un anumit set de doctrine nu este ceea ce Pavel sau primii creștini înțelegeau prin „credința care îndreptățește“. Cu toate acestea, credința lui Pavel era mult mai mult decât o simplă atitudine de încredere; era o încredere bazată pe anumite convingeri precise. Provocarea pentru teologia ortodoxă a fost să enunțe și să definească aceste convingeri într-un mod care să nu fie atât de arid, pedant și plictisitor, încât aspectul de încredere al credinței să se piardă.

Acolo unde există standarde doctrinare fixe este cu siguranță posibil ca credința să degenereze într-un simplu formalism. Pe de altă parte, acolo unde

nu există standarde fixe, clar recunoscute, cele mai nebunești și mai fanteziste idei se pot amesteca cu doctrinele creștine de bază, devenind foarte greu mai apoi să le separăm. Experiența primilor creștini înainte de formularea crezurilor, precum și cea a creștinilor moderni, după ce crezurile au fost date uitării, indică același lucru: acolo unde nu există norme doctrinare clare, chiar și creștinii care intenționează să-și păstreze credința se pot îndepărta cu ușurință de ea și se pot trezi atrași în foarte grave erori. Dacă nu ne mulțumim cu erezia, atunci va fi necesar să acceptăm o doză destul de substanțială de teologie doctrinară. Printre primii creștini care au oferit Bisericii o doctrină suficient de solidă au fost cei doi pionieri ai literaturii teologice de limbă greacă și, respectiv, de limbă latină, Irineu și Tertulian.

1. Marii apologeţi: Irineu și Tertulian

Irineu, un creștin de limbă greacă din Asia Mică, a slujit ca episcop de Lyon, în sudul Galliei, în ultima parte a secolului al II-lea. A fost discipolul lui Policarp al Smirnei, el însuși ucenic al apostolului Ioan, întruchipând astfel un fel de legătură personală cu primele zile ale Bisericii. Tertulian, un laic, a trăit în Cartagina, în Africa de Nord (cca 160–cca

230), și este primul reprezentant notabil al creștinismului de limbă latină. Irineu este cel mai bine cunoscut pentru atacurile sale împotriva gnosticismului, iar timp de multe secole lucrarea sa *Împotriva ereziilor* a fost principala sursă pentru cunoașterea teologiilor gnostice; este o lucrare relativ de încredere, în ciuda intenției sale polemice. Tertulian a scris pe larg împotriva lui Marcion, dar și-a încheiat cariera în tabăra ereziei opuse, cea a lui Montanus. Tertulian este, de asemenea, primul creștin de la Pavel încoace care a scris suficient de mult despre sine pentru a ne putea face o idee despre personalitatea sa. Irineu a contribuit prin profunzime la teologia în formare a Bisericii; Tertulian, prin precizie.

a. Doctrina despre Dumnezeu

Punctul fundamental de plecare atât pentru gnosticism, cât și pentru erezia lui Marcion a fost negarea faptului că Dumnezeul cel adevărat este Creatorul universului material. Prin urmare, Irineu își începe *opus magnum*-ul cu o mărturisire de credință în Dumnezeul unic, care este Creatorul, atât al cerului, cât și al pământului.[2] Irineu insistă asupra faptului că există un singur și unic Dumnezeu. Deși a fost forțat să sublinieze unicitatea lui Dumnezeu din cauza conflictului cu gnosticismul și

marcionismul, care afirmau contrariul, Irineu a pus astfel și bazele specificei formulări a doctrinei creștine despre Sfânta Treime. Fără o insistență clară asupra unicității lui Dumnezeu, mărturisirea dumnezeirii Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh ar fi putut duce cu ușurință la un fel de politeism. Irineu avertizează împotriva speculațiilor despre ce s-a întâmplat înainte de creație și despre modul în care a fost născut Fiul.[3]

b. Antropologia

În mod tradițional, prezentarea doctrinei lui Dumnezeu este urmată de antropologie, doctrina despre om – un pas preliminar logic pentru prezentarea Persoanei lui Cristos, care este mărturisit drept Dumnezeu și om. Irineu susținea că omul a fost creat bun și a devenit corupt prin actul voluntar de a păcătui, adică prin neascultarea față de Dumnezeu. Omul, așa cum a fost creat, este în același timp liber și muritor: sufletul este o substanță nemuritoare, dar este lipsit de formă dacă nu este întrupat. Irineu vede neamul omenesc recapitulat în Adam, primul om; prin păcatul lui Adam, întregul neam omenesc a devenit păcătos și supus morții.[4] Deși doctrina lui Irineu despre om nu este foarte dezvoltată, ea prezintă niște trăsături importante: (1) situația precară a omului, ca să

împrumutăm limbajul secolului nostru, nu face parte din natura sa; (2) este un defect moral, nu fizic; și (3) acest lucru este adevărat chiar dacă defectul a devenit acum ereditar. Tertulian a introdus prima terminologie pentru ceea ce numim astăzi păcatul originar: *vitium originis*, „viciu (defect) de origine“, și *naevus peccati*, „însemn din naștere al păcatului“[5]. Atât Tertulian, cât și Irineu au afirmat că omul căzut posedă o parte din lumina adevărului și libertatea voinței.

c. Mântuire și istorie

Gnosticismul este în esență o filozofie religioasă; ceea ce este cel mai important pentru el este înțelegerea relațiilor dintre divinitate, eoni, lume și noi, oamenii. El asumă o viziune cosmică ce se extinde la nesfârșit dincolo de istorie. Irineu nu este indiferent la implicațiile cosmice ale credinței creștine, dar interesul său este centrat pe cursul evenimentelor din istoria reală a acestei lumi: relația lui Dumnezeu cu omul este condiționată nu de procesele cosmice care implică eonii Pleromei, ci de ceea ce face omul însuși de-a lungul istoriei sale. Irineu este astfel un precursor atât al teologiei Legământului, cât și al conceptului de „istorie a mântuirii“ (*Heilsgeschichte*). La el găsim deja menționarea a trei legăminte între Dumnezeu și om (greacă

– *diathékai*, latină – *foedera*), primul fiind legea naturii, al doilea Decalogul, respectat de legea rituală, și, în cele din urmă, al treilea legământ în Cristos. Primul legământ a fost universal, al doilea particular, implicând doar evreii; al treilea, din nou, este universal.[6]

d. Cristologia

Trăsătura cea mai caracteristică a teologiei lui Irineu este cristologia. El este primul gânditor creștin care a încercat să formuleze în mod sistematic semnificația Persoanei și a lucrării lui Cristos. Când privim înapoi, observăm trei caracteristici importante ale lui Irineu și ale operei sale: (1) s-a opus în detaliu gnosticismului, (2) făcând acest lucru, ne-a oferit o excelentă cristologie timpurie, (3) a fost un biblist desăvârșit și, ca atare, primul mare exponent a ceea ce vom ajunge să numim principiul Scripturii în teologie. El este „catolic“, în sensul că reprezintă atât moștenirea ioaneică, cât și pe cea paulină, și este un tradiționalist în ceea ce privește interpretarea Scripturii. Spre deosebire de alți Părinți ai Bisericii primare – Clement al Alexandriei, Tertulian, Origen, Ciprian, pentru a numi doar patru –, Irineu este un apărător extraordinar de ferm, calm și echilibrat al ortodoxiei biblice.

Irineu a rămas cunoscut mai ales pentru atacurile sale la adresa

gnosticismului, o lovitură mortală dată acestui curios amalgam de religii și filozofie (deși, după cum vom vedea, impulsul gnostic va apărea de nenumărate ori în istoria gândirii creștine). Opoziția sa față de gnosticism a fost cea care a creat la Irineu îmbinarea aparte dintre autoritatea biblică și interpretarea tradițională cu pietatea practică, care este semnul distinctiv al Bisericii primare. Atâta timp cât tradiția a păstrat Scriptura și s-a mulțumit în primul rând să o explice, nu a fost nevoie de *sola Scriptura* a Reformei protestante. Chiar și după ce catolicismul medieval a atribuit tradiției și chiar papei însuși capacitatea de a face inovații doctrinare de mare anvergură, încurajându-i astfel pe reformatori să se revolte împotriva întregii tradiții, primii protestanții și cei de mai târziu continuă să întrezărească în Irineu un spirit apropiat.

Singura autoritate a lui Irineu a fost Scriptura: polemica sa împotriva tradițiilor secrete ale gnosticismului poate fi ușor adaptată de către contestatarii protestanți pentru a fi folosită împotriva pretențiilor romano-catolicilor privind autoritatea tradiției catolice. Pentru Irineu, Scriptura trebuia interpretată în conformitate cu tradiția, deoarece aceasta este singura garanție că cineva se dedică cu adevărat în mod corect Scripturii. Subliniind unitatea

mărturiei Bisericii, transmisă prin intermediul episcopilor, Irineu a anticipat maxima lui Vincențiu din Lerini, conform căreia „ne ținem de ceea ce a fost crezut întotdeauna, pretutindeni și de către toți“. Faptul că Irineu putea face apel la concordia episcopilor ca piatră de temelie pentru adevărata doctrină indică faptul că trebuie să fi existat într-adevăr un larg consens perceput ca atare în cadrul Bisericii.[7] Deși nu le-a formulat foarte precis, Irineu a anticipat, de asemenea, conceptele ulterioare de suficiență și ineranță a Scripturii. Biblia nu ne oferă toate informațiile pe care ne-am putea dori să le avem si nu este întotdeauna usor să o înțelegem, dar în punctele sale cheie este clară și ne spune ceea ce avem nevoie să știm.[8] După Irineu, tradiția apostolică ne conduce înapoi la expunerile celor care au scris Scripturile, apostolii, a căror mărturie este total lipsită de orice pată de neadevăr.[9]

Cristologia lui Irineu ar trebui examinată în contextul atacului asupra gnosticismului, al încrederii sale în tradiție și al locului dominant pe care îl acordă Scripturii. Procedând astfel, vom descoperi că el avea o înțelegere bine dezvoltată a dumnezeirii lui Cristos, care însă se suprapunea peste o înțelegere mai puțin articulată a lui Dumnezeu.

Gnosticii precum Valentin plecau de la

ceea ce ei credeau a fi o gnoză detaliată și credibilă a „Dumnezeului necunoscut“ (afirmație care se contrazice singură, fapt pentru care Irineu nu a omis să-i ridiculizeze). Această gnoză explica viața lăuntrică a divinității, Pleroma și eonii dinaintea începutului lumii. Ea a produs apoi o viziune docetică, defectuoasă din punct de vedere cristologic, despre omul care a trăit printre oameni în calitate de Mesia. Deși pretindea că știe totul despre realitatea divină, gnosticismul a produs o doctrină despre Cristos care nu reușea să-i înțeleagă realitatea, faptul că s-a născut, a suferit, a murit și, conform credinței creștinilor, a înviat ca om, nu ca un spirit neînsufletit sau ca o fantomă docetistă.

Irineu nu a pretins că ar cunoaște natura interioară a dumnezeirii; în schimb, el a analizat mărturia Scripturii și a Bisericii cu privire la Persoana și lucrarea lui Cristos și a făurit o cristologie impresionantă, coerentă și credibilă, care a rezistat cu bine la cele mai critice întrebări din epocile ulterioare. Punctul în care Irineu nu a fost exhaustiv a fost cel al doctrinei despre Dumnezeu, iar expunerea sa despre Sfânta Treime a rămas rudimentară. Gnosticii l-au banalizat pe Cristos comparându-l cu Pleroma lor fantastică de eoni. Irineu l-a recunoscut pe Isus Cristos ca om deplin, real și, în același timp, a mărturisit că este Dumnezeu. Păstrarea ideii de

monoteism impunea în mod evident o explicație a modului în care Cristos poate fi Dumnezeu și, în același timp, distinct de Tatăl, fără a implica doi dumnezei. Cristologia completă a lui Irineu avea nevoie de doctrina Treimii ca singură alternativă la diteism sau politeism.

Spre deosebire de gnostici, precum și de Tertulian și Ipolit Romanul (cca 170–235) – ambii implicați în cele din urmă în activități schismatice, dacă nu chiar eretice –, Irineu nu și-a dezvoltat cristologia pornind de la considerațiile generale privind natura Logosului ca „unic mijlocitor între Dumnezeu și oameni“ (1 Timotei 2:5). Ideea unui Logos-Mijlocitor între Dumnezeul unic – transcendent, radical diferit și adesea incognoscibil, care sălășluiește într-o simplitate și o unitate netulburată – și lumea contingentă, tranzitorie, a particularității și multiplicității, era veche. Atât Filon cât și stoicii s-au bazat pe această idee. Tertulian și Ipolit, asemenea apologeților care i-au precedat, dau impresia că au plecat de la o doctrină a Logosului pe care s-a suprapus doctrina întrupării. Este relevant faptul că Irineu, în combaterea gnosticismului, cu Pleroma sa de eoni intermediari între Dumnezeul necunoscut și lume, s-a întors la Biblie și la Persoana istorică a lui Isus. Ori de câte ori acest lucru este omis, creștinismul riscă să devină o altă

filozofie religioasă. Cristos devine cheia care deschide porțile cunoașterii, dar nu mai este „pârga celor adormiți“ (1 Corinteni 15:20). În consecință, Isus Cristos nu ar mai putea fi cu adevărat „calea, adevărul și viața“ (Ioan 14:6). Irineu nu a încercat să evite capcana particularismului care pândește orice efort de a face dintr-un eveniment istoric „accidental“, chiar și din evenimentul Isus Cristos, o parte a adevărului etern. Rămânând în contact ferm cu Isus cel istoric, Irineu a oferit o contrapondere neprețuită la tendința multor creștini, chiar și a celor relativ ortodocși, de a vedea în Cristos doar pe Mijlocitorul cosmic, nu și pe Isus cel omenesc. Când Irineu vorbește despre Logos sau despre Fiul lui Dumnezeu, aproape invariabil îl are în vedere pe Isus Cristos.

Grație fidelității sale față de Isus cel istoric, Irineu nu i-a urmat pe acei gânditori creștini anteriori care vedeau în Cristos Ideea, Cuvântul creator sau Rațiunea (*Noús*) lui Dumnezeu – toate idei care au ceva în comun cu gnosticismul. Miza va deveni pe deplin evidentă abia două secole mai târziu, când discuția despre doctrina Sfintei Treimi va fi în plină desfășurare, dar chiar și la Irineu se face deja o distincție importantă. Ceea ce este în joc nu este dumnezeirea Fiului, adică a lui Cristos, ci calitatea sa de persoană, iar aceasta este

ceea ce nu se afirmă prin utilizarea unor termeni precum „Idee“, „Cuvânt creator“, *Noús*. Irineu spune și despre însuși Dumnezeu că este Logos[10], dar, firește, nu poate renunța la acest termen ca titlu pentru Cristos, pe care apostolul Ioan îl identifică în mod explicit drept Cuvântul Întrupat (Ioan 1:14).

e. Teme ale cristologiei lui Irineu de Lyon

Întrucât Irineu era interesat în primul rând de lucrarea mântuitoare a lui Cristos, nu de a-l pune în raport cu diverse speculații cosmologice, cristologia sa este în primul rând soteriologie, adică o doctrină a ceea ce a făcut Cristos pentru mântuirea omenirii. Această soteriologie aduce cu sine o cristologie înaltă. Este important să observăm ordinea: o înțelegere a lucrării istorice a lui Cristos duce la o înțelegere a staturii sale cosmice și, în cele din urmă, a dumnezeirii sale. În înțelegerea lucrării lui Cristos, Irineu repudiază gnosticismul împreună cu dualismul său spirit–materie. El a dat apoi teologiei de mai târziu o temă de bază: recapitularea. Mântuirea este o reînnoire și o restaurare a Creației, nu o anulare a acesteia. Harnack ne oferă un comentariu interesant: „Astfel, cristologia lui Irineu ocupă, într-un anumit sens, o poziție de mijloc între cea a valentinienilor și cea a lui Marcion, pe de o parte, și doctrina

despre Logos a apologeților anteriori, pe de altă parte: apologeții au un interes cosmologic, Marcion doar soteriologic; Irineu are un interes atât cosmologic, cât și soteriologic. Apologeții își bazau speculațiile pe Vechiul Testament, iar Marcion, pe Noul Testament; în schimb, Irineu se bazează atât pe Vechiul, cât și pe Noul Testament“[11].

Irineu s-a abținut cu prudență să încerce să explice dumnezeirea lui Cristos și modul în care aceasta este legată de dumnezeirea Tatălui. În secolul al II-lea, dumnezeirea și Persoana lui Cristos nu erau încă suficient de bine definite pentru a permite ca ele să fie considerate de la sine înțelese si ca o doctrină a Treimii să fie construită pe baza lor. Conceptul de Treime era deja prezent în mod implicit în formulele trinitare ale Noului Testament (de exemplu, Matei 28:19), dar nu va fi enunțat, chiar și într-o formă rudimentară, până când Tertulian nu-l va folosi la o generație după Irineu. Contribuția lui Irineu la evidențierea raportului lui Cristos cu dumnezeirea constă în primul rând în lucrurile pe care le-a respins: Cristos nu este o emanație, iar Logosul nu a apărut la un moment dat în timp.[12] Logosul nu este nici un atribut, nici o manifestare a lui Dumnezeu, care este o substanță absolut simplă și imuabilă.[13] Cu aceste ultime afirmații, Irineu stabilește un model pentru ceea ce

a ajuns să fie numită „teologie clasică“, doctrina conform căreia Dumnezeu posedă anumite atribute incomunicabile (cu neputință de a fi împărtășite de creaturi), mai exact, infinitatea, eternitatea și imuabilitatea. Irineu emite o serie de afirmații care sună mai degrabă ca prezentările trinitare ulterioare, mai dezvoltate: „Logosul a existat întotdeauna ca acela care îl revelează pe Tatăl“[14] și, prin urmare, este personal distinct de acesta, nu un mod al Tatălui, pentru a folosi terminologia ulterioară. Fiul este Dumnezeu prin natură, el este Dumnezeu adevărat.[15]

Irineu este un mărturisitor al noțiunii de persoană independentă a Fiului. El nu s-a confruntat cu tendințele ulterioare care încercau să-l definească pe Fiul drept nimic mai mult decât o manifestare a unei unice Persoane, Tatăl. Potrivit lui Harnack, Irineu dă dovadă de o „remarcabilă nonșalanță“ în ceea ce privește demonstrarea unității lui Dumnezeu în lumina dumnezeirii Fiului și a distincției dintre Fiul și Tatăl.[16] Întrucât Irineu era profund interesat de om ca om – nu ca de o scânteie a divinității prinsă în trup –, el avea un interes crucial pentru întruparea și istoricitatea lui Cristos, dar nu și pentru analiza teologică pe care generațiile următoare aveau să o dezvolte pentru a explica cum poate Cristos să fie

Dumnezeu și să se distingă de Tatăl, în timp ce Dumnezeu rămâne unul, nu doi sau trei. El nu a dezvoltat aceste idei și, în consecință, se spune uneori că Irineu promova un „trinitarism iconomic“ nedezvoltat. Aceasta înseamnă că el se ocupa de dumnezeirea Fiului și a Duhului doar în contextul revelării și al activității lor mântuitoare, adică în contextul „iconomiei“[13] (planului) mântuirii. El îl subordonează pe Fiul Tatălui în această iconomie, dar nu susține că Fiul este mai puțin decât Dumnezeu la modul deplin.

f. Trăsături specifice

Cristologia lui Irineu depinde de viziunea sa asupra omului, care este o ființă bună, deși căzută. În momentul căderii sale, Adam cuprindea în sine omenirea, iar în el a căzut întregul neam omenesc. Așa cum toți cei care sunt uniți cu Adam participă la pedeapsa lui Adam, tot așa toți cei al căror cap este Cristos se vor împărtăși din răsplata ascultării lui. Irineu are astfel o viziune foarte realistă asupra unității neamului omenesc și privește spre o cuprindere reală a naturii omenești răscumpărate în Cristos. Cristos are sarcina de a „recapitula“ creația; creația originară, bună, nu trebuie înlocuită, ci restaurată. Această idee, conform căreia în Cristos este recapitulată creația, ar putea evoca universalismul, adică mântuirea finală a

tuturor [apocatastaza], dar Irineu nu a dat curs acestei idei. Pentru a putea recapitula creația, Isus Cristos trebuia să posede atributele dumnezeirii; pentru a recupera omenirea, trebuia să fie om. Irineu ne-a lăsat moștenire două propoziții cruciale: *Filius dei filius hominis factus*, „Fiul lui Dumnezeu [a devenit] fiu al omului“, și *Iesus Christus vere homo, vere Deus*, „Isus Cristos, om adevărat și Dumnezeu adevărat“. Isus Cristos este „unul și același Isus Cristos, nu un Isus și un Cristos, și nu o simplă unire vremelnică dintre un eon și un om, ci unul și același, cel care a creat lumea, s-a născut, a suferit și s-a înălțat“[17]. Împotriva gnosticilor, Irineu a afirmat că Cristos este întruparea lui Dumnezeu, nu a unuia dintre mulții eoni, iar împotriva lui Marcion a afirmat că lumea în care Cristos a venit este a lui, nu străină de el. Pentru Irineu, lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos depinde întru totul de identitatea dintre firea sa omenească și firea noastră omenească.[18] Acesta este un punct culminant al clarității cristologice, care va fi atins din nou, dar nu depășit, abia aproximativ trei secole mai târziu, la Conciliul de la Calcedon (451). Aceste evoluții ulterioare nu au făcut decât să nuanțeze ceea ce a intuit Irineu prin formulări tot mai precise. Tertulian a formulat ideea că Isus Cristos posedă două naturi și, prin aceasta, a pus bazele

formulării adoptate ulterior la Calcedon, dar în ceea ce privește conceptul, conciliul îi este dator lui Irineu. Irineu nu s-a confruntat cu întrebarea dacă întruparea a implicat o schimbare a naturii Cuvântului în momentul întrupării. Tertulian a negat orice schimbare, dar a vorbit despre o „unire cu“ sau „asumarea naturii omenești de către Logos“. Tertulian, asemenea lui Irineu, a insistat că ceea ce ne spune Evanghelia despre omul Isus trebuie spus și despre Fiul ca Dumnezeu. Astfel, el putea să vorbească despre „Dumnezeu răstignit“ și chiar să spună: „Dumnezeu a vrut să se nască“. Cea de-a doua formulare este de două ori importantă, întrucât afirmă atât faptul că Cel care s-a născut este Dumnezeu, cât și că putem vorbi despre Dumnezeu, în Persoana Fiului, din perspectiva devenirii, nu doar ca despre o Ființă absolută. Limbajul lui Tertulian anticipează formulările explicite de la Calcedon. El ne dezvăluie că ceea ce vom ajunge să cunoaștem ca ortodoxie calcedoniană era deja prezent, cel puțin implicit, încă de la începutul secolului al III-lea.

2. Noi direcţii: de la Părintele necunoscut al gnosticismului la Părintele suferind al patripasianismului

La mijlocul secolului al II-lea, atât gnosticismul, cât și marcionismul predicau că adevărata divinitate este un Dumnezeu Tată necunoscut. Tatăl nu avea nimic de-a face cu lumea materială, care era lucrarea eonilor degenerați sau a agentului lor, Demiurgul. Marii oponenți ai acestor două mișcări, Irineu și Tertulian, au adoptat o viziune opusă asupra Tatălui. Departe de a fi inaccesibil și incognoscibil, Dumnezeu a intervenit în lume nu doar creând-o, ci și mai dramatic, întrupându-se în omul Isus Cristos. Unii creștini au interpretat întruparea în sensul că însuși Dumnezeu Tatăl a devenit om și a suferit, un punct de vedere cunoscut sub numele de patripasianism („Tatăl-suferind"). Acesta a prefigurat erezia modernă cunoscută sub numele de mișcarea „morții lui Dumnezeu"[19]. Patripasianismul recunoștea faptul că Isus Cristos este pe deplin Dumnezeu, dar nu îl identifica pe Fiul ca o Persoană separată, distinctă de Tatăl. Firește, nici termenul grecesc *hypóstasis*, nici cuvântul latin *persona* nu dobândiseră încă înțelesul pe care au ajuns să îl aibă în timpul eforturilor de conceptualizare a tainei Sfintei Treimi, și anume acela de conștiință distinctă, durabilă și indivizibilă.

Problema poate fi enunțată simplu. Scriptura ne învață, iar creștinii mărturisesc că Isus, Fiul, este cu adevărat

Dumnezeu. El posedă atributele dumnezeirii și săvârșește lucrări pe care nimeni altcineva decât Dumnezeu nu le-ar putea face. Aceeași afirmație poate fi făcută și despre Duhul Sfânt, deși există mai puține referiri că Duhul este Dumnezeu decât cele cu privire la Fiul. În același timp, creștinismul, în armonie cu iudaismul, insistă asupra faptului că Dumnezeu este unul. Cum este posibil să spui că Tatăl este Dumnezeu și Fiul este Dumnezeu și, mai mult, că și Duhul Sfânt este Dumnezeu, negând totodată că Tatăl este Fiul sau Duhul Sfânt, și totuși să susții că există un singur Dumnezeu? O soluție a fost propusă de cel mai celebru teolog egiptean, Origen. Fără geniala contribuție a lui Origen, ceea ce noi astăzi numim „ortodoxie trinitară“ nu ar fi apărut. Din nefericire pentru memoria acestui mare alexandrin, imaginația sa a fost atât de fertilă și speculațiile sale atât de complexe, încât ortodocșii răsăriteni îl consideră nu un sfânt și un Părinte al Bisericii, ci un mare eretic. Origen, asemenea lui Tertulian înaintea lui, a avut o contribuție neprețuită la dezvoltarea doctrinei ortodoxe, dar a produs și multe idei neortodoxe, încât creștinii ortodocși sunt stânjeniți de datoriile pe care le au față de el, în timp ce marii liberali, cum ar fi Harnack, îl adoptă fără ezitare.

a. Școala din Alexandria

Metropola elenistică Alexandria devenise capitala intelectuală a iudaismului încă înainte de distrugerea Ierusalimului, din anul 70 d.Cr. Alexandria este locul în care cei șaptezeci de cărturari s-au reunit pentru a realiza traducerea în greacă a Scripturilor ebraice, Biblia Septuaginta (prescurtată în mod tradițional LXX). Alexandria a fost, de asemenea, patria lui Filon, înțeleptul evreu ale cărui capacități intelectuale și productivitate fac din el un succesor pe măsură al păgânului Platon, precum și un precursor de seamă al creștinului Origen. În persoana lui Origen (cca 185–254), creștinismul a dat naștere pentru prima dată unui cărturar de anvergura celor mai mari gânditori și scriitori ai Antichității.

A fi creștin în Alexandria secolului al II-lea însemna să te confrunți cu înaltele realizări intelectuale atât ale păgânilor, cât și ale evreilor. Nu este surprinzător faptul că orașul a devenit în curând și capitala culturii creștine: prima academie creștină de renume a fost înființată acolo. Alexandria și-a păstrat influența până în epoca calcedoniană, dispărând în cele din urmă din centrul scenei creștine doar din cauza cuceririi musulmane.

Înainte de a deveni cunoscută pentru creștinismul ortodox, Alexandria fusese casa celebrului eretic gnostic Valentin. Valentin a adoptat metoda lui Filon de

interpretare alegorică a Scripturii pentru a produce fascinanta, deși necredibila sa teorie a universului. Pentru o vreme, Valentin și discipolii săi au coabitat cu creștinii ortodocși din Alexandria. Prima reacție cu adevărat energică împotriva gnosticismului a venit dinspre Occident.

Fantezistele speculații gnostice și metoda alegorică de interpretare a Scripturii erau deopotrivă comune și populare în Alexandria. Gânditorii creștini ortodocși din Alexandria erau mai înclinați spre teologia speculativă și mai puțin interesați de Persoana istorică a lui Isus decât cei din orice alt centru important al gândirii creștine timpurii. Cu toate acestea, Alexandria a dat și mulți reprezentanți de seamă ai doctrinei istoricității și firii omenești depline a lui Cristos, cel mai remarcabil fiind Atanasie (cca 293–373), marele apărător al credinței ortodoxe de la Niceea.

Școala catehetică din Alexandria a fost înființată pe când creștinismul era încă o credință persecutată și clandestină. Se spune că primul său conducător, Panten, ar fi părăsit școala pentru a duce Evanghelia în „India“ (probabil în sudul Arabiei) undeva după anul 190. Puțin cunoscutul Panten a fost urmat de Clement, cunoscut sub numele de Clement al Alexandriei pentru a-l deosebi de Clement Romanul, numit primul episcop al Romei după Petru. Ne amintim

că Clement al Alexandriei a fost cel care a indus confuzie în dezbaterea dintre ortodoxia creștină și gnosticism, numind ortodoxia „adevărata gnoză“, iar pe creștinul matur „adevăratul gnostic“. Clement al Alexandriei (cca 150–cca 215) este cunoscut ca primul creștin care a întocmit un tratat sistematic de etică, *Pedagogul*. Asemenea gnosticilor cărora li se opunea, Clement a distins simpla *pístis* („credință“) a creștinului obișnuit de gnoza credinciosului matur și bine instruit, dar, spre deosebire de aceștia, el a minimalizat semnificația distincției și a susținut că simpla credință este suficientă pentru mântuire, deși o gnoză desăvârșită e de preferat. Deși s-a afirmat puțin mai târziu decât Irineu, Clement reprezintă un regres teologic față de acesta. Principiile sale etice sunt admirabile, dar ele datorează la fel de mult stoicismului precum Noului Testament. Doctrina sa este mai speculativă, mai puțin biblică și mai puțin matură decât cea a lui Irineu de Lyon.

Printre neajunsurile sale vădite, Clement nu pare să fie conștient de canonul complet al Noului Testament și nici nu pare deosebit de interesat de regula credinței, adică de forma timpurie a crezului creștin. Clement se referea adesea la tradiția secretă – spre deosebire de Irineu, care o dezaproba ferm –, iar

afinitățile sale cu gnosticismul par să meargă dincolo de simplul împrumut de termeni gnostici. El este amintit mai ales ca profesor de etică, așa că datorită lui Clement, teologia doctrinară creștină nu a venit singură în lume, ci a fost însoțită de un sistem bine dezvoltat de etică. De la Clement încoace, „teologia morală“ (etica) a mers mână în mână cu „teologia dogmatică“ (doctrina), și practic fiecare mare înflorire a teologiei creștine a acordat atenție atât eticii, cât și doctrinei. (Prima ruptură a acestui legământ va apărea abia odată cu mișcarea pietistă modernă, respectiv odată cu cea de-a doua mișcare pietistă din secolul al XIX-lea.)

Chiar dacă Clement a fost profesor și etician, nu a contribuit prea mult la dezvoltarea doctrinei. În schimb, elevul și urmașul său, Origen, a contribuit mai mult decât oricine altcineva înainte de el și mai mult decât toți cei care i-au urmat, cu excepția câtorva. Fără îndoială, unul dintre cei mai străluciți gânditori creștini din toate timpurile, Origen avea o natură înflăcărată. În tinerețe a luat ca pe o poruncă referirea lui Cristos la cei care s-au făcut eunuci de dragul împărăției cerurilor (Matei 19:12) și s-a castrat singur. În consecință, nu a putut fi niciodată hirotonit preot.[20] Fiind deja profesor la școala lui Clement încă de la vârsta de optsprezece ani, Origen a

asistat la cursurile celebrului fondator al neoplatonismului, Ammonius Saccas († cca 242). Neoplatonismul sublinia o distincție dualistă între trup și suflet, iar acest dualism marchează și gândirea lui Origen.

Origen este una dintre cele mai prolifice și mai pline de imaginație figuri intelectuale din istoria creștinismului; doar câțiva, cum ar fi Augustin, Ioan Gură de Aur, Toma din Aquino, Martin Luther, Jean Calvin și Karl Barth, pot fi comparați cu el. Origen poate fi numit întemeietorul teologiei creștine; chiar dacă Irineu, Clement și Tertulian l-au precedat fiecare în definirea unor aspecte importante, a fost nevoie de un om de competența universală și de capacitatea productivă extraordinară a lui Origen pentru a aduna elementele necesare și a construi pentru teologie o bază științifică solidă. El se remarcă în trei domenii: (I) a fost primul veritabil cercetător creștin al Bibliei, producând atât studii textuale și exegetice, cât și ample comentarii; (2) în *De principiis* (*Despre principii*) ne-a oferit prima lucrare sistematică de dogmatică; (3) în *Împotriva lui Celsus*, el încheie marea serie de apologetică creștină timpurie.

Origen a avut ceva de spus despre aproape fiecare aspect al credinței creștine; ceea ce ne interesează în mod deosebit este cristologia sa și doctrina

aferentă despre Dumnezeu. La fel ca Tertulian, care a contribuit cu mai multe teme valoroase pentru ortodoxie, dar a murit ca montanist, Origen a oferit un ajutor vital în stabilirea doctrinei ortodoxe despre Sfânta Treime, însă anumite idei mai excentrice i-au adus probleme. La trei secole după moartea sa martirică, Origen avea să fie condamnat postum ca eretic de către cel de-al cincilea Conciliu Ecumenic (553). Este paradoxal faptul că ortodoxia l-a condamnat în cele din urmă, deoarece ea îi datorează lui Origen cheia înțelegerii Sfintei Treimi ca întreită în Persoane, dar constituind un singur Dumnezeu, fără de care ortodoxia nu ar exista.

b. Sfânta Treime

O discuție detaliată a acestei doctrine centrale nu aparține epocii lui Origen, adică primei jumătăți a secolului al III-lea, deoarece doctrina nu avea să fie formulată în mod clar decât în deceniile care au urmat Conciliului de la Niceea (325). Cu toate acestea, datorită importanței contribuției lui Origen, este necesar să schițăm aici una dintre trăsăturile sale centrale.

În iudaismul precreștin, sintagma „Fiul lui Dumnezeu“, ca și „Mesia“ sau „Cristos“, nu implica și noțiunea de dumnezeire. Fiul unui om este om asemenea tatălui său, dar un „Fiu al lui

Dumnezeu“, în înțelesul evreiesc, este pur și simplu un om sau un înger care face pe deplin voia lui Dumnezeu. Un „Fiu al lui Dumnezeu“ este, desigur, distinct de Dumnezeu, iar cuvântul „Fiu“ sugerează atât o origine posterioară, cât și o demnitate mai mică. Atunci când creștinii au preluat termenul pentru propriile lor scopuri, au depășit utilizarea iudaică și au înțeles că acesta implică o relație prin natură, nu doar prin ascultare personală; dar pentru primii creștini, termenul a continuat să sugereze subordonare. În măsura în care Fiul este înțeles ca subordonat Tatălui prin îndatoririle sale, dar nu prin natura sa, această idee este numită subordonare iconomică („iconomic“, în acest sens, referindu-se la organizarea familiei). Cu toate acestea, pentru mulți creștini de la început, conceptul de subordonare inerent termenului de „Fiu“ însemna inferioritate de natură și succesiune în timp, precum și subordonare în ceea ce privește sarcinile. Un Fiu trebuia pur și simplu să vină „după“ Tatăl său, chiar dacă atât Fiul, cât și Tatăl existau înainte de întreaga creație. A spune că Tatăl îl naște pe Fiul, așa cum face Scriptura, implică faptul că Tatăl l-a precedat pe Fiul și, prin urmare, că a existat un timp, sau cel puțin un interval, în care nu exista încă un Fiu. În acest caz, Fiul nu ar putea fi pe deplin Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu nu

are început.

Origen a încercat să explice cum poate Fiul să fie cu adevărat Fiu și totuși să nu aibă un început. Terminologia de „Tată“ și „Fiu“ se referă la o relație care este eternă, nu la un act în timp. Tatăl îl naște veșnic pe Fiul și nu este niciodată fără el. Această idee nu explică Treimea, dar ne permite să înțelegem că Fiul este veșnic și, prin urmare, pe deplin Dumnezeu. Mai târziu, limbajul teologic va exprima misterul Treimii prin precizarea că Dumnezeu subzistă în cele trei Persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Prin introducerea unui termen destul de rar întâlnit, „a subzista“, teologia caută să arate că Treimea nu trebuie demistificată prin recurgerea la comparații inaplicabile. Dacă s-ar spune, de exemplu, că Dumnezeu este format din Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, acest lucru ar putea părea să sugereze că Dumnezeu este compus din trei părți. Explicând că Tatăl Îl naște veșnic pe Fiul și că Fiul, născut veșnic înainte de toate timpurile, este astfel efectiv coetern cu Tatăl, Origen a pregătit calea pentru înțelegerea de către noi a Treimii: Dumnezeu nu este format din părți, ci subzistă în Persoane. Aceste Persoane se deosebesc una de cealaltă printr-o relație – în cazul Tatălui și al Fiului, prin faptul că unul naște și celălalt este născut –, dar nu prin succesiune în timp.

Pentru nenumărați creștini și necreștini, încercările de a face distincții precise – cum ar fi cele ale lui Origen sau cele de față – par pedante, dacă nu chiar lipsite de sens. Este important să recunoaștem că terminologia nu a fost dezvoltată în zadar, ci pentru că era urgent necesară pentru a clarifica concepte precum moartea lui Cristos, chiar dacă nici ea și nici un alt instrument intelectual nu le poate explica. În măsura în care dumnezeirea lui Cristos și doctrina Treimii sunt prezente în Noul Testament, deși nu sunt formulate în mod explicit acolo, trebuie să facem efortul de a ne lupta cu o terminologie dificilă, asta dacă nu vrem să cădem ușor pradă neînțelegerilor sau de-a dreptul în plasa ereziilor.

Origen l-a numit pe Cristos Cuvântul, Înțelepciunea, Dreptatea și Adevărul lui Dumnezeu, ceea ce îl face să pară un atribut al lui Dumnezeu. Dar, în același timp, Origen afirmă că Cristos este cel care creează, sau cel prin care toate lucrurile sunt create. De o importanță crucială pentru înțelegerea lui Origen este conștientizarea faptului că Logosul este o Persoană. Convingerea că Logosul este o Persoană, și nu doar o energie, un atribut sau o manifestare a lui Dumnezeu Tatăl, este ceea ce distinge doctrina creștină despre Fiul lui Dumnezeu de speculațiile filozofice despre Logosul lui

Dumnezeu ca intermediar între Dumnezeu și lume. Este adevărat că Origen folosește frecvent un limbaj care seamănă cu cel al speculațiilor păgâne despre Logos. El spune că Fiul purcede de la Tatăl în mod spiritual, „așa cum voința purcede din minte“[21]. Acest lucru ar părea să implice faptul că Origen îl privește pe Fiul ca pe o energie impersonală, însă el exclude această interpretare insistând asupra faptului că Logosul s-a întrupat în istoria reală, dezvăluind că este cu adevărat personal.

Este imposibil să ne gândim la o minte lipsită de gândire sau de voință: acest lucru ne poate ajuta să înțelegem că Tatăl nu există niciodată fără Cuvântul său sau înaintea lui. A spune că Tatăl și Fiul sunt coeterni pare ciudat având în vedere sensul obișnuit al termenilor „tată“ și „fiu“, conform cărora tatăl este întotdeauna mai mare decât fiul. Origen argumentează că, în măsura în care Tatăl, prin însăși natura sa, este etern, tot ceea ce este și face este și face din veșnicie.[22] În consecință, el îl naște pe Fiul în mod etern și este Tată din veșnicie. Dintr-o anumită perspectivă, poate fi mai ușor de înțeles acest concept dacă vedem că atribuirea de nume diferite Tatălui și Fiului, deși amândoi sunt Dumnezeu, servește în primul rând pentru a clarifica faptul că ei sunt Persoane distincte și individuale.

Una dintre problemele abordării lui Origen constă în faptul că el a susținut, de asemenea, preexistența sufletelor omenești individuale și a afirmat despre cei care sunt în Cristos că sunt născuți din veșnicie. Pentru că el credea într-un dualism elementar al sufletului și al trupului, susținea că sufletele omenești au luat naștere independent și înainte de crearea universului material, care conținea trupurile lor fizice. Această speculație nebiblică i-a stricat lui Origen reputația, dar nu schimbă faptul că el a oferit Bisericii cea mai bună cale de a armoniza terminologia biblică de „Tată“ și „Fiu“ cu doctrina despre dumnezeirea lui Cristos care, Dumnezeu fiind, trebuie să fie veșnic aidoma Tatălui.

În acest fel, Origen a fost cel care a furnizat cheia care a permis Bisericii să afirme ulterior, la Conciliul de la Niceea, că Fiul este *homooúsios to patrí*, „de o substanță [sau esență sau fire] cu Tatăl“. Într-adevăr, se prea poate ca el să fi propus chiar cuvântul-cheie de *homooúsios*, deoarece acest termen grecesc apare la Origen în corpul textului latin, rămas fragmentar, al *Comentariului la Epistola către Evrei*[23]. Termenul *homooúsios* era familiar gnosticilor și va fi utilizat ulterior și de neoplatonicianul Plotin (205–270), înainte de a fi preluat de ortodoxia de la Niceea. Ceea ce a distins concepția lui Origen de cea a

neoplatonicienilor, precum și de cea a patripasianismului monarhianist a fost insistența sa asupra faptului că Fiul, deși de aceeași substanță cu Tatăl, este o *hypóstasis*, sau o subzistență distinctă. Adică, o Persoană.[24]

Toată această terminologie este dificilă, și asta din două motive. În primul rând, doctrina Treimii este și va rămâne un mister de neînțeles pentru mintea omenească. În al doilea rând, conceptul de persoană, care este esențial pentru a înțelege distincția dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, nu era încă foarte clar dezvoltat. De fapt, termenul latin de *persona* era înțeles în mod obișnuit ca însemnând „rol“ sau chiar „actor“[14]. Eforturile teologice pentru a înțelege că Tatăl, Fiul și Duhul sunt Persoane reale, nu doar roluri diferite jucate de Dumnezeu, au fost cele care au ajutat lumea creștină să înțeleagă că o persoană este reală, nu doar o funcție sau o constelație de factori variabili. Ideile occidentale despre personalitate și individualitate au fost dezvoltate pe fondul înțelegerii creștine a caracterului distinct al Persoanelor Sfintei Treimi. În ceea ce numim adesea „Occidentul postcreștin“, pe măsură ce înțelegerea naturii personale a lui Dumnezeu dispare din conștiința publică, devine din ce în ce mai dificil să înțelegem și să afirmăm ce înseamnă persoanele omenești.

Conceptul de Persoane distincte (*hypostáseis*) care împărtășesc o substanță sau natură comună (această împărtășire fiind cunoscută sub numele de consubstanțialitate sau *homoousía*) a făcut posibilă formularea doctrinei Treimii într-un mod inteligibil și necontradictoriu. Dificultățile rămân și vor rămâne întotdeauna, dar ele nu provin din neajunsurile terminologiei noastre, ci din natura doctrinei în sine și a sarcinii pe care încearcă să o îndeplinească. Întrucât doctrina Treimii se referă la însăși natura și la relațiile interioare ale dumnezeirii, ea nu va fi niciodată înțeleasă de oameni pe deplin. Va rămâne întotdeauna o taină, dar, datorită lui Origen, poate fi cel puțin exprimată în așa fel încât să putem vedea în ce constă taina.

c. Subordonarea

Afirmând nașterea veșnică a Fiului, Origen a contracarat afirmația conform căreia Fiul trebuie să fi fost ulterior Tatălui; cu ajutorul conceptului de consubstanțialitate, el a făcut posibil să înțelegem că Fiul este egal cu Tatăl; într-adevăr, conceptul pare să implice o egalitate absolută. Cu toate acestea, Origen nu s-a debarasat în întregime de ipotezele gânditorilor creștini anteriori, conform cărora Fiul este subordonat Tatălui. În măsura în care tot ceea ce este

mai puțin decât Dumnezeu, oricât de elevat ar fi, nu este Dumnezeu, este dificil de împăcat limbajul subordonaționist al Noului Testament și al ascultării Fiului față de Tatăl cu ideea de dumnezeire deplină a Fiului, pe care Origen o afirma. Cheia, desigur, este de a înțelege subordonarea în ceea ce putem numi sens iconomic, nu ontologic: Fiul se supune voinței Tatălui și îi îndeplinește planul (*oikonomía*), dar nu este, prin urmare, inferior în natură Tatălui. Origen însuși pare să fi oscilat oarecum în formulările sale cu privire la acest subiect.

Viața lăuntrică a Treimii rămâne inaccesibilă minții omenești. Conceptul de egalitate ontologică, îmbinat cu subordonarea iconomică, va fi explicat de teologii din secolul următor prin analogie cu relația dintre soț și soție în căsătorie: ei sunt egali prin natură și în demnitate, dar soția este subordonată soțului său.[25] Faptul că acest exemplu al căsătoriei a fost folosit în secolul al IV-lea în efortul de a afirma egalitatea fundamentală a Fiului față de Tatăl dezminte acuzațiile potrivit cărora Biserica primară ar fi considerat femeile inferioare bărbaților, dar, bineînțeles, nu poate explica pe deplin taina Sfintei Treimi.

d. Sfântul Duh

Din perspectiva teologiei de mai târziu,

doctrina Sfintei Treimi pare a fi piatra de căpătâi; ea este atât de importantă, încât mulți gânditori ortodocși, de la cei care au produs așa-numitul „Crez Atanasian“ până în prezent, susțin că nu putem să-l cunoaștem pe Dumnezeu dacă nu-l cunoaștem ca Tată, Fiu și Duh (Spirit) Sfânt, așadar ca Sfântă Treime. Dar, în tot ceea ce s-a spus până acum, este evident că cea de-a treia Persoană a Treimii, Duhul Sfânt, a fost cu greu luată în considerare. Origen oferă o explicație: acest lucru se datorează faptului că mulți filozofi au ajuns la idei asemănătoare cu doctrina creștină a Fiului lui Dumnezeu, în vreme ce Duhul Sfânt este cunoscut doar prin revelație.[26] Spunând acest lucru, Origen poate părea că face o concesie prea mare înțelepciunii păgâne, fiindcă una dintre acuzațiile constante aduse doctrinei creștine timpurii este că rămâne mai degrabă elenistică și filozofică decât iudaică și biblică. Iar lui Origen pare să-i lipsească o înțelegere foarte clară despre rolul și lucrarea specială a Duhului Sfânt. Ortodoxia creștină clasică ulterioară a rotunjit, ca să spunem așa, doctrina Treimii, aducându-l pe Duhul Sfânt la deplină egalitate cu Tatăl și cu Fiul. Ea spune despre Duhul Sfânt că este pe deplin părtaș cu celelalte două Persoane la „lucrările exterioare ale lui Dumnezeu“, adică ceea ce Dumnezeu face în exteriorul său, cu privire la

creația sa. Cu toate acestea, Origen atribuie un rol mai limitat Duhului Sfânt: Duhul lucrează doar în viața sfinților. Pentru Origen, Duhul Sfânt este trimis de Fiul[27]; Origen afirmă că Duhul este o Persoană dumnezeiască[28], dar în discuția sa despre Sfântul Duh pare să înțeleagă că ar fi inferior: tot ceea ce există își trage existența de la Tatăl, tot ceea ce este rațional își trage raționalitatea de la Cuvânt, tot ceea ce este sfânt își trage sfințenia de la Duhul Sfânt.[29] Trebuie să spunem astfel că, deși Origen ne-a oferit instrumentul conceptual pentru a înțelege o Treime în care Persoanele sunt în mod esențial egale, el nu a dezvoltat cu adevărat această egalitate împărtășită decât în ceea ce-i privește pe Tatăl și pe Fiul. Origen a respins în mod explicit modalismul, dar unul dintre avantajele modalismului era că refuza orice subordonare a Duhului față de Fiul și a Fiului față de Tatăl: fiecare Persoană este pe deplin Dumnezeu în unul dintre cele trei moduri ale sale. Prima sarcină majoră a teologiei de după Origen va fi să reziste patripasianismului și modalismului; a doua, să evite căderea într-o formă extremă de subordonare, arianismul.

Faptul că atât ortodoxia atanasiană, cât și erezia ariană, consubstanțialitatea și subordonaționismul, au apărut în Alexandria arată importanța acestui

centru pentru creștinismul timpuriu, precum și importanța gândirii elenistice în general. În ciuda ciocnirii cu gnosticismul, cu pretențiile sale la o gnoză secretă a misterelor lui Dumnezeu cel necunoscut, creștinismul în ansamblu nu a fost dispus să urmeze exemplul lui Irineu și să se abțină de la speculații despre lucruri pe care nu le putea cunoaște. Alexandria a oferit atât ferment intelectual, cât și minți speculative pentru încă patru secole, până când invaziile arabe aveau să pună capăt preeminenței sale în lumea creștină.

e. Trăsăturile specifice ale cristologiei lui Origen

Irineu a fost primul mare gânditor creștin care s-a confruntat în mod sistematic cu problemele create de numirea Fiului „Dumnezeu adevărat și om adevărat". Tertulian, care a urmat o generație mai târziu și care a scris în limba latină, a fost profund îndatorat lui Irineu. Origen este al doilea mare gânditor al cristologiei. Reușita lui a constat în înfăptuirea unei armonii între speculația elenistică asupra Logosului și teologia cosmică a Logosului, tipică primilor apologeți creștini, pe de o parte, și omul istoric Isus din Evanghelii, pe de altă parte. Cum este posibil să îl aduci pe Fiul unic născut, coetern cu Tatăl, „în limitele acelui om care s-a arătat în Iudeea"?[30] Pentru a face acest

lucru, Origen și-a îndreptat atenția spre ceva ignorat de gânditorii anteriori: sufletul lui Isus. Timp de mai bine de trei secole după epoca lui Origen, întrebarea despre sufletul lui Isus va frământa Bisericile. Dacă Isus omul nu avea un suflet omenesc, atunci era doar un trup omenesc, dar nu era cu adevărat om. Dar dacă avea un suflet omenesc – prin aceasta înțelegându-se o personalitate omenească deplină – cum putea avea și Duhul lui Cristos? Origen a încercat să răspundă la această întrebare prezentând sufletul omenesc al lui Isus drept legătura dintre Logosul infinit și trupul finit, omenesc.

Origen a susținut preexistența sufletului omenesc; acesta a fost modul său de a explica aparenta arbitrariitate a alegerii lui Dumnezeu. Primul act creator al lui Dumnezeu a fost conceperea unui număr de spirite necorporale, inclusiv a sufletelor omenești. Ca urmare a alegerilor libere, făcute de aceste suflete înainte de naștere, prin care s-au îndepărtat de Dumnezeu, ele au primit trupuri materiale, fiecare după meritele sale.[31] Această temă doar seamănă cu viziunea gnosticismului, fiindcă în fapt este una mai degrabă morală: sufletelor preexistente li se atribuie identitățile temporale pe baza alegerilor morale. Conceptul preexistenței sufletului va reapărea într-un mod dramatic

șaisprezece secole mai târziu în doctrina Sfinților din Zilele din Urmă, adică a mormonilor. Pe baza doctrinei sale despre preexistență, Origen a putut să postuleze că un anumit suflet a fost capabil să se unească cu Logosul; acesta a fost în stare să intre în uniune cu Logosul datorită purității și devotamentului său. Dumnezeu a creat pentru el un trup omenesc pur, necorupt, care apoi a fost capabil să cuprindă perechea Logos–suflet. Isus putea suferi și muri ca om, dar, desigur, divinitatea sa nepătimitoare nu era afectată. După înviere, firea omenească a lui Isus este proslăvită și îndumnezeită. Isus nu mai posedă o simplă fire omenească; natura sa omenească a devenit dumnezeiască și este, într-un fel, absorbită în acest proces de unire, deși sufletul lui Isus este păstrat veșnic în unirea cu Logosul. Origen consideră că un proces similar de îndumnezeire se petrece după moarte cu toți cei mântuiți.

Spre deosebire de Irineu, care sublinia că Logosul a devenit om, aici avem contrariul: omul devine Logos. Spre deosebire de unii dintre predecesorii săi, Origen a menținut natura personală a firii omenești a lui Isus. Nu realitatea întrupării Logosului va deveni problema cristologică majoră a generațiilor următoare, ci Persoana omenească a lui Isus. Origen a pus accentul pe firea

omenească deplină a lui Isus, care posedă nu doar o natură omenească, ci și o *hypóstasis* omenească. Unirea cu Logosul s-a realizat prin armonia perfectă a voințelor. Aceste idei vor fi reluate de către nestorienii din secolul al V-lea. Dar Origen a văzut, de asemenea, că Isus își pierde în cele din urmă natura omenească, deși nu și identitatea, în dumnezeirea Logosului. Acest punct de vedere îl face pe Origen să semene cu monofiziții de mai târziu, adversari ai nestorienilor, cărora le plăcea să-l revendice ca autoritate în sprijinul opiniilor lor.

---

12. Traducere realizată după ediția lui P. Monat, Lactance, *Institutions divines*, Livre II, tome II, Cerf, Paris, 1987 (n. red.).

13. Termenul grecesc *oikonomía* înseamnă literal „orânduirea gospodăriei, rânduiala casei, administrarea casei, plan, aranjament, rânduială“. Ca termen teologic desemnează – în cadrul teologiei trinitare – complexele relații dintre Persoanele Treimii, iar în cadrul operei de mântuire a lui Isus Cristos planul de răscumpărare a omenirii și procesul respectiv (n. red.).

14. Termenul latin *persona* provine din limba etruscă și însemna, la origine, „masca purtată de actori pe scenă“. De aici și sensurile de „rol, personaj“ și, ulterior, cel de „persoană juridică, individualitate, caracter, persoană gramaticală“ etc. Abia creștinismul va aduce sensul modern de astăzi (n. red.).

7
MONARHIANISMUL

Armonia iconomiei se întemeiază pe un singur Dumnezeu. Într-adevăr, Dumnezeu este unul singur: Tatăl, care poruncește, Fiul, care se supune, și Duhul Sfânt, care dăruiește înțelegerea. Tatăl, care este mai presus de toate, Fiul, care este pentru toate, și Duhul Sfânt, care este în toate. Nu putem concepe existența unui singur Dumnezeu dacă nu credem cu adevărat în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt. [...] Tatăl este astfel preaslăvit prin mijlocirea acestei Treimi. [...] Toate Scripturile propovăduiesc acest lucru. — Ipolit Romanul, *Împotriva lui Noetus* 14[15]

Nu există nici o îndoială că primii eretici nu erau eretici; este mai puțin clar dacă nu cumva nu ar fi trebuit niciodată să fie considerați creștini. Simon Magul pretindea că este Dumnezeu; gnosticismul a împrumutat puține idei de la creștinism, în afară de numele lui Cristos, pe care l-a încadrat într-o filozofie religioasă total necreștină. Atât

marcioniții, cât și montaniștii aveau legături mai strânse și mai evidente cu Biserica creștină în formare, dar propriile lor organizații rivale sunt practic la fel de vechi ca și cea a Bisericii înseși, motiv din care nu se poate spune că s-au desprins de ea. Mulți creștini de la început susțineau idei docetiste, care erau eretice, dar nu a existat niciodată o tabără sau o Biserică docetistă ca atare.

Abia odată cu mișcarea cunoscută sub numele de monarhianism găsim indivizi care merită în mod vădit să fie numiți creștini, dar care își asumă o poziție pe care restul Bisericii o va identifica în mod clar drept o erezie intolerabilă. Tragedia monarhianismului constă în faptul că adepții săi chiar se străduiau să-l înțeleagă corect pe Cristos. Denumirea de „monarhianism“ se aplică unor grupuri care au încercat să sublinieze un adevăr biblic și creștin fundamental, și anume convingerea că Dumnezeu este unul singur, singurul monarh al universului. Monarhienii respingeau dualitatea sau pluralitatea zeilor predicată de Marcion și de gnostici. Din păcate, termenul de „monarhian“ este aplicat la două abordări destul de diferite ale monarhiei lui Dumnezeu.

Forma mai veche a monarhianismului este numită „monarhianism dinamic“, sau adopționism. Acesta susține pur și simplu că Isus este un om înzestrat cu o

putere specială din partea lui Dumnezeu, fiind astfel, într-un fel, adoptat ca Fiu al lui Dumnezeu. O mare parte din creștinismul contemporan este în esență adopțianist. La începutul secolului al XIX-lea, Friedrich Schleiermacher îl concepea pe Isus ca pe omul cu cea mai sublimă conștiință dumnezeiască, în timp ce Albrecht Ritschl îl vedea înzestrat cu cel mai desăvârșit simț al datoriei. Pentru anglicanul din secolul XX, John A. T. Robinson, Isus a fost „omul dedicat celorlalți", perfect transparent pentru Dumnezeu. Ideile adopțianiste apar întotdeauna acolo unde creștinii sunt reticenți în a folosi limbajul și instrumentele filozofiei pentru a se confrunta cu conflictul care apare între unitatea lui Dumnezeu și dumnezeirea lui Cristos.

Cealaltă formă de monarhianism se numește „monarhianism modalist", sau pur și simplu modalism. Acesta rezolvă misterul Treimii prin considerarea celor trei Persoane ca moduri diferite ale unui unic Dumnezeu; ele nu sunt Persoane distincte, individuale în sensul ortodoxiei. Pentru adopțianist, Cristos nu este cu adevărat Dumnezeu, ci un om adoptat. Pentru modalist, Cristos nu este doar Dumnezeu, ci este însuși Tatăl. Astfel, două convingeri radical diferite sunt îmbrățișate sub aceeași denumire destul de înșelătoare de „monarhianism". Ceea

ce au însă în comun este convingerea că unitatea și unicitatea fundamentală a lui Dumnezeu nu permit ca o a doua Persoană să împartă atributele divinității.

1. Adopţianismul

a. Începuturile

Fără îndoială, mulți dintre primii creștini, dacă li s-ar fi cerut să prezinte relația dintre Isus și Tatăl, ar fi făcut-o în termeni adopționiști. Ca erezie de sine stătătoare, adopționismul nu și-a făcut apariția decât în jurul anului 190 la Roma, în parte ca o reacție împotriva speculațiilor gnostice care făceau din Cristos un eon imaterial. În *Panarion* (cufărul cu leacuri), un catalog de erezii alcătuit în secolul al IV-lea, Epifanie susținea că adopționismul a început la Roma cu un om cunoscut sub numele de Teodot „Tăbăcarul“. Acest prim Teodot a fost inițial creștin, dar a renunțat la Cristos în timp ce trăia încă în Bizanț. Apoi s-a mutat la Roma și a început să propovăduiască în mod activ că Isus a fost doar *psilós ánthropos*, un „simplu om“, care a primit la botez, într-un mod special, Duhul lui Dumnezeu. Deși Teodot susținea că mărturisește regula romană de credință (cunoscută acum sub numele de Crezul Apostolilor), episcopul (sau papa) Romei, Victor (care a păstorit între

189 și 198), l-a excomunicat. Harnack atrage atenția asupra faptului că Teodot a fost primul creștin care a fost catalogat drept eretic, deși a continuat să mărturisească regula credinței.[1] Exemplul său face evident faptul că formula Crezului Apostolilor nu era suficient de explicită pentru a îndepărta o erezie atât de gravă precum adopționismul. (Desigur, Crezul era folosit ca mărturisire de credință de către candidații la botez, însă nu era destinat să fie standardul pentru învățătorii de teologie.)

Succesorul lui Victor ca episcop al Romei, Zefirin (care a păstorit între anii 198–217), a constatat că adopționismul continua să fie predat de un anume Aesclypedotus, precum și de un al doilea Teodot, numit Teodot „Schimbătorul de bani“[2]. Acești monarhieni adopționiști pretindeau că își întemeiau opiniile pe Scriptură. O mare parte din Noul Testament poate fi citită în sens adopționist; numărul pasajelor care subliniază în mod clar dumnezeirea și preexistența lui Cristos sunt puține. Dar a citi Noul Testament în sens adopționist în anul 210 însemna să ignori disputele și eforturile secolului precedent.

Ascensiunea adopționismului la această dată arată că numai cuvintele Noului Testament nu erau suficient de explicite pentru a forma o barieră destul

de puternică împotriva adopționismului, adică a înțelegerii lui Isus ca simplu om înzestrat în mod supranatural. Această evoluție arată că erau necesare formulări mai explicite, cum ar fi cele de la Niceea din 325 și de la Calcedon din 451. Adopționiștii din secolul al III-lea nu au câștigat niciodată un mare număr de adepți, iar viziunea lor rațională și omenească despre Cristos, un fel de protounitarianism, nu era suficient de puternică pentru a rezista focului persecuției; creștinii trebuiau să creadă mai mult dacă voiau să înfrunte martiriul. Creștinul spera să fie asemenea lui Cristos în viața veșnică (1 Ioan 3:2). În consecință, ideea că Isus Cristos era doar un om adoptat de Duhul Sfânt devenea îngrozitoare pentru cei care se confruntau cu moartea în numele său; Harnack numește nihilistă această viziune.

Unele scrieri creștine ortodoxe foarte timpurii par a fi adopționiste, de exemplu, *Păstorul lui Herma* (cca 140), însă acum era ceva foarte grav să reînvii ideile adopționiste după ce cristologia devenise mai explicită. Un ultim reprezentant al adopționismului la Roma a fost Artemas, la trei decenii după Teodot „Schimbătorul de bani“[3].

La vremea sa, adopționismul nu a fost o forță majoră în cadrul creștinismului, dar convingerea sa de bază a căpătat o

largă susținere de la începutul secolului al XIX-lea încoace. Adolf von Harnack, unul dintre cei mai mari cărturari creștini liberali din toate timpurile, a împărtășit la rândul său o viziune adopțianistă asupra lui Cristos. Harnack i-a apărat pe adopțianiștii din secolele al II-lea și al III-lea, numindu-i adevărații gânditori critici ai vremurilor lor. Aceștia foloseau mai degrabă exegeza gramaticală decât pe cea alegorică și arătau un interes serios pentru logică, matematică și științele empirice. Harnack recunoaște că nu au putut face față persecuției romane, întrucât erau intelectuali lucizi, nu martiri zeloși. În opinia lui Harnack, singura modalitate de a rezista persecuției era să fii ori platonician (adică mistic), ori adventist, așteptând revenirea imediată a lui Cristos. Adopțianiștii nu erau nici una, nici alta; ei erau aristotelicieni analitici, astfel că adopțianismul nu putea supraviețui.[4]

Maximele emise de Irineu și Tertulian, „Dumnezeu s-a făcut om“ și „Dumnezeu adevărat și om adevărat“, au măturat adopțianismul de pe scena teologiei. Totuși, ideea sa de bază este atât de atrăgătoare, încât reapare ori de câte ori o interpretare scripturistică rațională și care combate miracolele este la modă. Cealaltă formă de monarhianism, modalismul, tinde să atragă mai mult

creștinii care intenționează să fie ortodocși, dar care nu se sinchisesc să-și formuleze învățăturile despre Sfânta Treime cu suficientă precizie pentru a exclude o astfel de eroare.

b. Pavel din Samosata

Viziunea adopțianistă oarecum primitivă a celor doi teologi cu numele de Teodot a fost înlocuită spre sfârșitul secolului al III-lea de o viziune mai sofisticată. Inițiatorul acesteia a fost Pavel din Samosata (cca 200–275), episcop de Antiohia sub Zenobia, regina Palmirei. Zenobia preluase temporar controlul Antiohiei de la împăratul Aurelian (270–275), care făcuse o încercare nereușită de a da imperiului un simbol religios unificator prin cultul Soarelui Invincibil. Pavel, care a fost și trezorierul reginei Zenobia, a predicat că Isus s-a născut dintr-o fecioară și că Duhul Sfânt a fost revărsat asupra sa la botez. El l-a numit pe Isus Dumnezeu, spre deosebire de adopțianiștii anteriori pentru care era un simplu om, însă prin aceasta Pavel a vrut să spună doar că, prin perfecțiunea sa morală și prin puterile miraculoase care i-au fost acordate la botez, Isus a putut rămâne în constantă uniune cu Dumnezeu. Pavel a fost criticat pentru aceste opinii și în cele din urmă a fost condamnat ca eretic în cadrul unui sinod local din Antiohia în 268. Cu toate

acestea, grație protecției Zenobiei, el a reușit să-și păstreze scaunul episcopal până când împăratul Aurelian a recucerit Antiohia în 272. Controversa dintre ortodoxie și adopționismul lui Pavel din Samosata a ajuns în fața împăratului păgân, deoarece în acel moment Biserica, deși nu era încă recunoscută oficial ca religie legitimă, deținea suficiente proprietăți pentru a justifica o decizie judecătorească în privinţa lor. Aurelian a decis ca proprietatea să revină taberei care era în armonie cu episcopii romani și italieni, adică ortodocșilor.

Trei împărați succesivi, Decius (249–251), Gallus (251–253) și Valerian (253–260), au depus eforturi viguroase și sistematice pentru a distruge creștinismul, dar fiul și succesorul lui Valerian, Gallienus (260–268), a inaugurat o perioadă de patruzeci de ani de toleranță tacită, deși nu oficială. Ultimul mare val de persecuții a fost început de Dioclețian (284–305) spre sfârșitul domniei sale. Dioclețian a reorganizat și revitalizat imperiul și a încercat să obțină o mai mare unitate prin suprimarea creștinilor, dar eforturile sale s-au soldat cu un eșec. (De fapt, păgânul Aurelian a acționat aproape ca un apărător al ortodoxiei prin înlăturarea lui Pavel din Samosata de pe scaunul episcopal.)

Gânditor sofisticat, Pavel pare să fi influențat figuri ulterioare care negau

divinitatea Fiului, precum Lucian din Antiohia și discipolul său Arie. Deși monarhianismul său dinamic s-a opus modalismului, Pavel a împărtășit unele idei modaliste, fiindcă atunci când vorbea despre Dumnezeu ca având atât un Logos (adică Fiul), cât și Sophia (Înțelepciunea, adică Duhul Sfânt), el nu considera că vreunul dintre ei este personal. Ca adopționist, Pavel a insistat asupra adevăratei firi omenești a lui Isus și, astfel, s-a opus cu tărie docetismului. În această perioadă, principalele accente ale cristologiei ortodoxe nu erau încă unite sub un singur stindard sau într-o singură mărturisire de credință, așa cum se va întâmpla la Calcedon. Deocamdată, găsim o tabără, cum ar fi adopționiștii, care punea accentul pe firea omenească lui Isus, în timp ce alta, modaliștii docetiști, sublinia dumnezeirea sa. O cale mulțumitoare de a aduce împreună aceste două adevăruri era încă în curs de elaborare. După ce Pavel din Samosata a fost înlăturat, adopționismul a dispărut vreme de cinci secole.

2. Modalismul

a. Începuturile

Cuvântul „modalism“ este necunoscut majorității creștinilor, deși este cea mai frecventă eroare teologică printre cei

care se consideră ortodocși. Este cel mai simplu mod de a explica Sfânta Treime, păstrând în același timp unicitatea lui Dumnezeu; din păcate pentru ei, este incorect. Dacă adopționismul păstra unitatea dumnezeirii prin sacrificarea dumnezeirii lui Cristos, modalismul păstra unitatea dumnezeirii prin renunțarea la natura de Persoană divină distinctă a lui Cristos și a Duhului Sfânt. Modalismul reapare frecvent ca rezultat al eșecului de a propovădui clar doctrina Sfintei Treimi. Un modalism implicit sau naiv se regăsește uneori în cercurile fundamentaliste moderne care insistă asupra dumnezeirii lui Cristos, dar nu sunt dispuse să facă efortul teologic de a formula o doctrină clară a Sfintei Treimi.

Modalismul apără dumnezeirea lui Cristos, dar nu îl vede ca pe o Persoană distinctă față de Tatăl. El susține că Dumnezeu se revelează sub diferite aspecte sau moduri în diferite epoci: ca Tată în Creație și în dăruirea Legii, ca Fiu în Isus Cristos și ca Duh Sfânt după înălțarea lui Cristos. Modalismul subliniază dumnezeirea deplină a lui Cristos și face astfel dreptate impactului extraordinar pe care l-a avut asupra epocii sale, evitând totodată sugestia că ar putea fi un al doilea Dumnezeu alături de Tatăl. Din nefericire, el abandonează diversitatea Persoanelor din sânul Dumnezeirii și astfel pierde conceptul

important conform căruia Cristos este reprezentantul sau mijlocitorul nostru pe lângă Tatăl.

Din punct de vedere logic, modalismul face ca evenimentele istoriei răscumpărării să fie un fel de șaradă. Nefiind o Persoană distinctă, Fiul nu ne poate reprezenta cu adevărat în fața Tatălui. Modalismul trebuie să fie în mod necesar docetist și să afirme că Isus Cristos a fost om doar în aparență; alternativa, pe baza presupozițiilor modaliste, este că Dumnezeu însuși a murit pe Cruce. Întrucât o astfel de idee este considerată absurdă – cu excepția teologilor morții lui Dumnezeu –, concluzia normală este că, deși Cristos a fost pe deplin Dumnezeu, a fost doar în aparență om.

Precum adopționismul, și modalismul are o bază în Scriptură. Adopționiștii pun accentul pe Evangheliile sinoptice și pe felul în care acestea prezintă pogorârea Duhului Sfânt asupra lui Isus la botez. Modaliștii pun accentul pe Evanghelia după Ioan, cu afirmațiile sale care subliniază unitatea lui Cristos cu Tatăl, de exemplu: „Eu și Tatăl una suntem“ și „Cine m-a văzut pe mine l-a văzut pe Tatăl“ (Ioan 10:30, 14:9). În loc să înțelegem aceste versete în sensul că Cristos este o a doua Persoană în comuniune desăvârșită cu Tatăl, ele sunt interpretate în sensul că Fiul și Tatăl sunt

o singură Persoană, cu alte cuvinte, că Isus Cristos Fiul este Tatăl. Cuvântul „una“ din textul grecesc din Ioan 10:30 este neutrul *hen16*, ceea ce sugerează că sensul este „o singură divinitate, o singură esență dumnezeiască“, mai degrabă decât o singură Persoană, dar aceasta este o perspectivă destul de complexă. Ea are sens doar dacă îl putem concepe pe Dumnezeu ca existând în Persoane distincte, și anume, în Tatăl și Fiul (și, desigur, și în Duhul Sfânt). Oricine nu a reușit încă să formuleze conceptul de Treime în acest mod explicit va considera, desigur, că este mai simplu și mai plauzibil să-l înțeleagă pe Cristos spunând: „Eu și Tatăl suntem o singură Persoană“, cu alte cuvinte, că se prezintă pe sine ca un mod al Tatălui. Dacă Fiul nu este o Persoană reală, care poate sta în fața Tatălui și i se poate adresa, atunci conceptul creștin ulterior de satisfacție substitutivă, care susține că Cristos ia locul nostru și ne plătește datoria față de Tatăl, devine în cel mai bun caz un simbol, nu o realitate. Acolo unde predomină modalismul, conceptul de satisfacție substitutivă, sau de ispășire vicariantă, va fi în mod necesar absent. Așa se face că modalismul este adoptat uneori de cei care se opun doctrinei ispășirii substitutive. Cu toate acestea, cel mai frecvent apare pur și simplu ca o încercare de a diminua misterul Treimii

la nivelul unui concept mai ușor de înțeles, chiar și cu prețul renunțării la adevărata natură a lui Isus și la doctrina ispășirii substitutive.

Primul modalist celebru a fost Praxeas. Asemenea altor câţiva eretici timpurii, Praxeas era un credincios convins. De fapt, el era un mărturisitor – unul care și-a mărturisit fără menajamente credința în Cristos atunci când a fost chemat în fața unui judecător – în Asia Mică, înainte de a călători la Roma în jurul anului 190. Atât în Asia Mică, cât și la Roma, el s-a opus montaniștilor şi conceptului lor de noi revelații profetice. Când Praxeas a sosit la Roma, episcopul Victor (care a slujit între 189 și 198) se străduia să înăbușe adopționismul propovăduit de Teodot „Tăbăcarul“, așa că accentul pus de el pe deplina dumnezeire a lui Cristos a fost binevenit. Când s-a descoperit însă că Praxeas îl identifică pe Isus nu doar cu Dumnezeirea, ci și cu Tatăl, respectiv că el predica despre Dumnezeu Tatăl că s-a născut în timp, a stârnit o opoziție vehementă; Tertulian – care avea să treacă mai târziu tocmai la montanism – a scris un tratat polemic numit *Împotriva lui Praxeas* pentru a-l demasca și combate.

Apariția modalismului la Roma în ultimul deceniu al secolului al II-lea marchează amploarea victoriei ortodoxiei asupra gnosticismului, care

înflorise nu cu mulți ani înainte. Valentin propovăduise că Tatăl este în asemenea măsură mai presus de tot ceea ce este lumesc, încât este absolut incognoscibil și de necuprins; Praxeas începuse să predice nu doar că Isus Cristos l-a revelat pe Tatăl, ci că el însuși era de fapt Tatăl. Faptul că gnosticismul și adopționismul nu au putut rezista în fața ortodoxiei și că ortodoxia însăși a fost atacată de modalismul aflat la capătul opus al spectrului teologic este o altă dovadă a faptului că Biserica primară pur și simplu nu a putut face față dovezilor Noului Testament și propriei sale experiențe cu Cristos decât recunoscându-i acestuia dumnezeirea. Era mai usor să aluneci în modalism și să-l confunzi pe Cristos cu Tatăl decât să spui împreună cu gnosticismul că era un simplu eon mai mic; sau să spui împreună cu adopționismul că era doar un om.

Praxeas a fost urmat la Roma de Noetus, Epigonus și Cleomenes. La fel ca Praxeas, ei predicau că Tatăl însuși a suferit și a murit, iar apoi a înviat; ei afirmau că acest lucru este ceea ce ne învață însăși Scriptura și că acesta este modul cuvenit de a-l slăvi pe Fiul.[5] Noetus a fost în mod evident motivat de dorința de a apăra dumnezeirea lui Cristos împotriva opiniilor mai sceptice ale adopționismului. Chiar și astăzi, mulți creștini evlavioși care sunt zeloși în

apărarea doctrinei conform căreia Cristos este pe deplin Dumnezeu, împotriva adopționismului modern și liberal, cad, asemenea lui Noetus, în modalism. Doar omul a suferit, nu și Dumnezeu. Astfel, efortul de a păstra dumnezeirea lui Cristos aduce, de fapt, o scindare a Persoanei sale; Cristos este Dumnezeu și este mult mai mult decât un simplu om „adoptat“, căci Cristos îl adoptă pe omul Isus și locuiește în el. Atunci când modalismul predică întruparea lui Dumnezeu în Cristos, el implică în mod logic patripasianismul și chiar moartea lui Dumnezeu; dacă încearcă să spună că Dumnezeu nu a suferit și, astfel, să păstreze convingerea clasică a teologiei filozofice cum că Dumnezeu este nepătimitor, atunci trebuie să facă o distincție între Dumnezeu în Cristos și omul Isus, adică să revină la un fel de adopționism. Eforturile modaliștilor de a face dreptate dumnezeirii lui Cristos fără a cădea în patripasianism sau într-un nou tip de adopționism sunt, în esență, rezultatul unui efort de a înțelege și de a clarifica ceea ce este, în cele din urmă, un mister care transcende înțelegerea omenească: doctrina întrupării.

Gânditorii creștini de mai târziu au creat formula de „comunicare [sau împărtășire] a atributelor“ pentru a exprima ideea că, deși Isus Cristos este în același timp pe deplin Dumnezeu și om,

nu este decât o singură Persoană. Întrucât este o singură Persoană și, prin urmare, un singur subiect, atât în sens psihologic, cât și gramatical, ceea ce se spune despre Persoana lui Cristos poate fi spus, în mod logic, atât despre Dumnezeu, cât și despre om. Astfel, este atât logic, cât și corect din punct de vedere teologic să spunem că Dumnezeu s-a născut, a suferit, a murit și a înviat, atâta timp cât nu se uită că, deși Fiul este Dumnezeu, Dumnezeu nu este doar Fiul. În epoca Reformei, Luther va dezvolta ideea de împărtășire a atributelor până în punctul în care a ajuns să insiste că trupul omenesc al lui Cristos posedă atributul divin al omniprezenței; în ochii unora dintre adversarii săi, punctul de vedere al lui Luther ar compromite natura omenească a lui Cristos, deși el a continuat să pretindă că o apără. În efortul de a evita această problemă, atât reformatorul Ulrich Zwingli, din Zürich, cât și Jean Calvin, din Geneva, vor sublinia atât de mult distincția dintre divin și omenesc în Cristos, încât păreau că sunt în pericol de a-l scinda în două persoane.

Atât acești adopțianiști și modaliști timpurii, cât și marii reformatori aveau în comun credința sinceră în Cristos și încercau să-i ajute pe ceilalți să-l înțeleagă și să creadă în el. Prin comparație, ereticii din secolele al XIX-lea și XX, în mod frecvent, dacă nu aproape

întotdeauna, renunțau la credința în Cristos din Biblie și propuneau ceea ce par a fi puncte de vedere și interpretări similare dintr-un motiv cu totul diferit, anume pentru a justifica faptul că nu cred în Cristosul din Scriptură și al marilor crezuri și mărturisiri de credință. Cu alte cuvinte, deși observăm că perspectivele antice și moderne sunt adesea destul de asemănătoare, este important să recunoaștem că un limbaj similar poate fi folosit și pentru a exprima convingeri religioase foarte diferite. Praxeas și-a mărturisit credința în fața autorităților și probabil că era pregătit să-și dea viața pentru ea. Oare dacă teologii moderni ar fi provocați să își mărturisească credința în fața instanței și să își dea viața pentru ea, ar fi gata să moară pentru teologia lor, sau cei mai mulți ar prefera să afirme că este doar o teorie sau o interpretare? În absența persecuției este imposibil de știut ce vor face alții. Într-adevăr, chiar și cei mai ortodocși și mai tradiționaliști creștini nu ar fi înțelept să se laude dinainte cu modul în care ar răspunde la persecuție și la amenințarea unei morți dureroase. Cu toate acestea, este corect să spunem că se simt o urgență și o autenticitate extraordinară la primii eretici, care lipsește în discuțiile mai urbane și mai academice ale teologilor moderni.

b. Sabelianismul

Modalismul, după cum limpede se poate constata, și-a atins apogeul la începutul secolului al III-lea în învățătura lui Sabelius, un personaj puțin cunoscut, de origine libiană, care a fost activ la Roma sub episcopii (sau papii) Zefirin (care a slujit între 198 și 217) și Calixt I (care a slujit între 217 și 222). La fel ca în cazul altor eretici, majoritatea informațiilor noastre despre Sabelius constau în prezentări ale doctrinei sale făcute de către oponenții ortodocși, care nu erau interesați să ofere o biografie completă. Cu toate acestea, în ciuda obscurității biografiei lui Sabelius, ideile sale au fost atât de fascinante încât vor continua să apară în mod repetat de-a lungul secolelor, iar numele său va rămâne un termen de ocară în controversele teologice.

Învățătura lui Sabelius sublinia unitatea absolută a Dumnezeirii: „o singură Persoană (*hypóstasis*), trei nume“. Dumnezeu este *hyiopatór*, Fiul-Tatăl. Numele diferite, Tată, Fiu și Duh, înfățișează doar forme diferite de revelație; Fiul l-a revelat pe Tatăl așa cum o rază de lumină revelează soarele. Acum, Fiul s-a întors la ceruri, iar Dumnezeu se revelează pe sine ca Duh Sfânt.[6] Conceptul conform căruia Treimea subzistă în Persoane diferite este eliminat. În viziunea lui Sabelius,

existența Fiului era limitată la lucrarea sa pământească. În consecință, nu poate continua să fie „un mijlocitor la Tatăl“ (1 Ioan 2:1) sau să se spună că „trăiește pururea ca să mijlocească“ (Evrei 7:25).

În ciuda acestor vicii, sabelianismul pare să fi câștigat adeziunea a doi episcopi ai Romei, Victor și Zefirin, ambii implicați în lupte acerbe cu adopțianiștii. Succesorul lui Zefirin, papa Calixt, l-a repudiat pe Sabelius, dar a continuat să folosească un limbaj mai degrabă sabelianist: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt *hen kai to autó* („unul și același“). Aceasta este o formulare ortodoxă dacă o înțelegem în sensul de „unul și același Dumnezeu“, dar sabelianistă dacă lipsește cuvântul „Persoană“. Tatăl este Duhul lui Dumnezeu care s-a întrupat în pântecele Fecioarei. Acest trup este cel care va fi numit Fiul. Tatăl nu a suferit el însuși, ci a „pătimit împreună“ cu Fiul.[7] Familiaritatea acestor trei episcopi, primii papi ai Romei, cu sabelianismul s-a dovedit a fi mereu o chestiune delicată pentru doctrina romano-catolică tradiționalistă a infailibilității papale; catolicii tradiționaliști găsesc un pretext în faptul că detaliile sunt oarecum obscure și, în mare măsură, sunt furnizate de Ipolit Romanul (cca 170–cca 236), care a fost ales contrapapă de o minoritate a creștinilor romani.

Modalismul lui Sabelius a influențat

formulările ortodoxe ulterioare prin faptul că a insistat asupra dumnezeirii Duhului Sfânt, precum și asupra celei a Fiului, deși nu a considerat că aceste două Persoane divine sunt distincte. Insistând asupra faptului că și Duhul Sfânt este Dumnezeu, sabelianismul a contribuit la contracararea tendinței spre ceea ce putem numi un fel de diteism, cu alte cuvinte de a vedea în Fiul un fel de divinitate secundară subordonată Tatălui și, simultan, de a-l privi pe Duhul Sfânt ca pe o putere sau energie impersonală. Ceea ce a învins în cele din urmă sabelianismul a fost convingerea că Cristos este cu adevărat distinct de Tatăl, convingere care rezultă în mod natural din toate acele pasaje din Noul Testament în care îi vedem pe Tatăl și pe Fiul relaționând unul cu celălalt ca Persoane distincte.

Abia un secol mai târziu controversa ariană avea să ofere o explicație clară a modului în care Fiul poate fi distinct de Tatăl fără a fi diferit în natură de el.

---

15. Traducere după ediția lui M. Simonetti, Ippolito, *Contro Noeto*, Bologna, 2000 (n. red.).

16. Numeralul cardinal „unu“, la N.Ac.V. singular (n. red.).

8
MAREA ALTERNATIVĂ: ARIANISMUL

Dacă vei cere ceva de la un schimbător de bani, acesta va începe dezbaterea despre Născut și Nenăscut. Dacă îl vei întreba pe brutar ce preț are pâinea, el îți va răspunde că „Tatăl este mai mare decât Fiul“. Dacă vei merge la băi, îngrijitorul anomeu de acolo îți va spune părerea sa potrivit căreia Fiul a fost creat din nimic. — Grigore de Nyssa, *Despre dumnezeirea Fiului și a Sfântului Duh*[17]

Înfrângerea lui Pavel din Samosata a reprezentat victoria unei viziuni teologice complexe asupra unei interpretări mai simple a afirmațiilor scripturare și de credință. Aceasta a însemnat că doctrina creștină urma să fie teologică și filozofică și avea să se bazeze pe instrumentele acestor discipline pentru înțelegerea și interpretarea ei. Harnack susține că, deși gnosticismul nu reușise să elenizeze creștinismul, a obținut o victorie întârziată, deoarece doctrina a devenit

irevocabil teologică prin înfrângerea lui Pavel din Samosata de către ortodoxia preniceeană[1]. Acolo unde Pavel proclamase ideea simplă de adopție de către Dumnezeu, adversarii săi au introdus conceptele de „naștere externă“ și „preexistență“.

Există două tipuri de creștini care se opun punctului de vedere ortodox (adoptat mai târziu la Niceea). Unii, precum Harnack, sunt în esență teologi liberali și pur și simplu nu cred că este corect. Ei îl contestă pe motivul că ar fi rezultatul elenizării, dar nu atât originea sa elenistică le displace, cât faptul că prezintă doctrine pe care le consideră false. În schimb, mulți teologi conservatori, care chiar cred că Fiul este într-adevăr pe deplin Dumnezeu, se opun, de asemenea, formulelor și interpretărilor ortodoxiei niceene, pur și simplu pentru că au un sâmbure elenistic, se folosesc de categorii și limbaj filozofic și nu sunt pur și simplu biblice. Îmbrățișând prejudecata împotriva folosirii limbajului filozofic și a influenței elenistice în teologie, mulți creștini care vor să fie și conservatori, și ortodocși se privează de instrumentele necesare pentru a construi o structură doctrinară stabilă și, în cele din urmă, vor cădea în diverse forme de erezie, foarte probabil într-unele pe care teologia ortodoxă le-a respins deja.

Adoptarea Crezului de la Niceea în 325 și a Crezului Calcedonian în 451 a stabilizat doctrinele despre Sfânta Treime și Cristos pentru mai bine de o mie de ani.[2] În acest scop, conciliile și teologii s-au folosit de categoriile și gândirea elenistice. Întrebarea importantă care trebuie pusă nu este dacă teologia ortodoxă a fost sau nu supusă influențelor elenistice. Faptul nici nu era posibil în climatul cultural al vremii. Întrebarea importantă este dacă această ortodoxie reprezintă o interpretare exactă și corectă a cristologiei Noului Testament sau dacă o denaturează grav. Apariția și răspândirea arianismului în secolul al IV-lea a arătat limpede că prima regulă de credință, Crezul Apostolilor, nu era suficient de explicită în ceea ce privește relația dintre Fiul și Tatăl. Dacă nu suntem dispuși să acceptăm Crezul de la Niceea pentru că îl găsim prea elenistic, nu ar trebui să fim surprinși dacă vom cădea din nou în greșeli de felul celor pe care acest Crez a fost menit să le prevină.

Întocmai celor două forme de monarhianism, arianismul a luat naștere în sânul Bisericii catolice, în rândul unor oameni care nu doreau decât să rămână fideli moștenirii lor apostolice. Ei nu doreau să renunțe la mari părți ale acestei tradiții, precum Marcion, nici să o completeze cu noi revelații private, ca

Montanus. Cu toate acestea, arianismul a ajuns să fie perceput ca una dintre cele mai periculoase și mai pernicioase erori. Pentru o vreme totuși a avut mult succes, atât de mult, încât adepții săi au fost ridicați în ierarhiile celor mai importante episcopii și au ajuns să controleze cea mai mare parte a Bisericii, cel puțin în Orient. În Occident nu a avut niciodată succes.

Arianismul diferă de adopționismul lui Pavel din Samosata prin faptul că, în vreme ce punctul de vedere al lui Pavel era în esență unul simplu, arianismul este la fel de abstract și complex precum cristologia ortodoxă. Confruntat cu ideea că Fiul este născut din veșnicie, Pavel a replicat cu o simplificare: „Nu, Isus a fost adoptat de Tatăl la botez“. Arie, dimpotrivă, a negat că Fiul este născut din veșnicie, dar a admis că este primul născut din Tatăl și preexistent. Aceasta nu este deloc o simplificare a poziției ortodoxe.

Arie și cei care l-au urmat nu erau sceptici sau necredincioși, așa cum este cu siguranță cazul multor gânditori moderni care, asemenea lui Arie, neagă dumnezeirea lui Cristos. Pe de o parte, Arie simțea că nu poate să creadă în Cristos ca născut din veșnicie, însă, pe de altă parte, se simțea obligat să îl accepte ca ființă supranaturală, deși de un ordin oarecum inferior celui al Tatălui. Acesta

este un mod în care arianismul diferă de majoritatea ereziilor moderne. Modernii care neagă dumnezeirea lui Cristos rareori se opresc într-un fel de poziție de mijloc, precum cea a lui Arie, ci, de obicei, cad într-o viziune adopțianistă sau chiar inferioară asupra Mântuitorului. Generalizările sunt periculoase, dar putem spune că cele mai multe erezii antice erau caracterizate de o versiune diferită de credință; în schimb, cele mai multe dintre ereziile moderne sunt caracterizate de necredință, sau cel puțin de incertitudine cu privire la conținutul credinței. Versiunile diferite de credință, susținute cu tărie, sunt frecvente în epoca modernă, dar ele sunt susținute de obicei de cei care se situează dincolo de limitele creștinismului formal, cum ar fi Martorii lui Iehova.

Întrucât afirmă că Isus Cristos nu este pe deplin Dumnezeu, arianismul are implicații foarte importante în ceea ce privește modul în care îl înțelegem. Această negare este larg răspândită în creștinătatea modernă, dar asemănarea dintre necredința modernă și arianismul timpuriu nu este de altfel chiar așa de mare, deoarece arianismul are propriul concept supranatural despre Cristos, bazat pe un tip de speculație metafizică, dar care nu-i atrage pe mulți creștini contemporani. Arianismul a dezvoltat ideea că Fiul este o ființă semidivină, nu

născută, ci creată de Tatăl, și care are o origine în timp, sau cel puțin un început precis înainte de crearea lumii materiale. Cea mai mare parte a teologiei moderne nu este deloc interesată de astfel de speculații și, în consecință, împărtășește cu arianismul doar negarea dumnezeirii lui Cristos. Teologia modernă este în general sceptică; arianismul nega deplina dumnezeire a lui Cristos, dar făcea acest lucru în contextul unui mod de gândire care nu era mai puțin întemeiat în credință decât ortodoxia.

Controversa ariană este de o importanță crucială pentru ortodoxie din două motive: în primul rând, pentru că nu s-ar fi putut încheia altfel fără să fi distrus ortodoxia; și în al doilea rând, pentru că s-a încheiat prin adoptarea Crezului de la Niceea, sau Crezul Niceo-Constantinopolitan, din 325/381, iar în acest fel a fost creată cu adevărat ortodoxia. Desigur, nu atunci a fost creată credința ortodoxă, fiindcă aceasta exista cu adevărat într-o formă mai mult sau mai puțin clar definită încă din zilele apostolilor. Atunci i s-a oferit Bisericii prima normă prin care ortodoxia putea fi verificată în mod sigur. Astfel, dacă putem spune că gnosticismul ne-a dat un monoteism clar și o doctrină explicită a Creației, iar marcionismul, canonul Noului Testament, atunci arianismul ne-a dat ortodoxia sau cel puțin trinitarismul.

1. Liderul Arie

Arie este unul dintre primii mari eretici care ne-au lăsat o impresie destul de bine conturată despre biografia și caracterul lor. El a intrat pe scena teologică odată cu două mari evenimente istorice: ascensiunea monahismului printre pustnicii creștini izolați din Egipt și începutul toleranței sub Constantin cel Mare (306–337, unic împărat între 324 și 337). Monahismul a apărut în Egipt în timpul perioadei de relativ calm dintre Gallienus și Dioclețian. Creștinismul era din ce în ce mai popular și, în consecință, viața creștinilor „în lume“ devenea prea laxă și confortabilă pentru a se potrivi multora dintre cei mai dedicați credincioși. Mii de creștini egipteni au fugit în deșertul numit Tebaida pentru a scăpa de ispitele vieții lumești și, uneori, pentru a se pune la adăpost de persecuții. Când persecuția a reînceput sub Dioclețian, mulți creștini au renunțat la credința lor, doar pentru a se pocăi și a cere readmiterea în comunitatea creștină atunci când pericolul imediat a trecut. O serie de rigoriști s-au opus readmiterii în comunitate a celor numiți *lapsi*, sau dezertori. Cel mai cunoscut exemplu este prezbiterul roman Novațian din Roma, care a început în 251 o schismă prin care pretindea o Biserică pură. Părerile sale au fost combătute de Ciprian al Cartaginei

(cca 200–258), care era în favoarea readmiterii după o perioadă de probă; Ciprian însuși a fost martirizat în ultimul val de persecuții de dinaintea lui Gallienus. Câteva decenii mai târziu, Meletie din Lycopolis a pornit o schismă rigoristă similară în Egipt; ca tânăr călugăr, Arie a fost asociat cu el.

Faptul că Arie a început ca rigorist în Egipt și a petrecut mult timp în Alexandria, patria unei teologii care sublinia dumnezeirea lui Cristos, face din el un alexandrin atipic. A studiat în Antiohia sub îndrumarea lui Lucian din Antiohia, un teolog marginal care a întreținut un fel de academie privată, dar care a și murit pentru credință în ultimul val de persecuții petrecut înainte ca împăratul Constantin să ofere statut legal Bisericii. Lucian a urmat tradiția lui Pavel din Samosata, punând accentul pe firea și voința omenești ale lui Isus. Punctul de vedere al lui Lucian a reprezentat un progres față de punctul de vedere adopționist, conform căruia Isus era un simplu om înzestrat în mod supranatural cu Duhul Sfânt. El credea că a existat un Logos, sau o putere divină personală, creată de Tatăl, care s-a întrupat în Isus. Astfel, Lucian a încercat să integreze conceptul de Logos, de acum parte componentă a înțelegerii lui Cristos de către Biserică, în concepția monarhianistă potrivit căreia numai

Tatăl este pe deplin și cu adevărat Dumnezeu. Astfel, el vedea Logosul ca pe un fel de ființă spirituală intermediară, creată între Dumnezeu și om. În esență, Lucian l-a învățat această idee pe Arie, al cărui strigăt de mobilizare a devenit afirmația că Logosul, adică Fiul, este o ființă creată – mai presus decât oricare alta, dar diferită în esență de Tatăl. Deși Lucian și Arie par interesați în primul rând de natura lui Cristos, controversa ariană este numită trinitară, nu cristologică, deoarece punctul în discuție era relația dintre Tatăl și Fiul în Treime. Arie nu avea de fapt o Treime adevărată; importanța crucială a trinitarismului a devenit evidentă doar în cursul controversei ariene. Controversele ulterioare, care sunt numite cristologice, nu se refereau la relația dintre Tatăl și Fiul în cadrul Treimii, ci la relația dintre dumnezeirea și natura omenească a lui Cristos.

a. Un preludiu: disputa celor doi Dionisie

Controversa ariană a divizat creștinătatea timp de o jumătate de secol și a demonstrat că toleranța autorităților față de creștinism nu i-a împiedicat pe creștini să practice intoleranța unii față de alții. Este, într-un fel, controversa teologică prin excelență. De îndată ce Constantin, primul împărat creștin, a obținut controlul total asupra imperiului,

a găsit Biserica – despre care spera că îl va ajuta să își reunifice vastul domeniu – măcinată de un conflict acerb. Istoricul englez din secolul al XVIII-lea Edward Gibbon, autorul monumentalei lucrări *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*, a considerat că creștinismul a reprezentat un factor major al acestui declin. Pentru Gibbon, faptul că creștinii se luptau cu înverșunare pentru o „iota“ punea sub semnul întrebării credibilitatea Evangheliei lor în ce priveşte iubirea răscumpărătoare.

Controversa arianã a fost prima controversă asupra căreia s-a luat o decizie oficială în cadrul unui sinod ecumenic; de fapt, aceasta a fost originea Conciliului de la Niceea, iar Crezul de la Niceea este răspunsul Bisericii la arianism. Gibbon și alții ar vrea să ne facă să credem că întreaga controversă a fost o dispută legată de un fleac, o simplă literă „iota“ care distinge cele două cuvinte grecești *homooúsios*, „de aceeași substanță“, și *homoioúsios*, „de substanță similară“. (De fapt, termenul *homoioúsios* datează din a doua etapă a controversei, când Arie era deja mort.) Ortodoxia însă era convinsă că tot ceea ce este mai important depinde de excluderea iotei, de mărturisirea lui Cristos ca fiind de aceeași substanță cu Tatăl, nu de o substanță asemănătoare. În mod evident, nici o controversă majoră nu ar fi putut

să se dezvolte din cauza unei așa mici diferențe de exprimare, care implica un limbaj filozofic ce nu se regăsește în Scriptură, decât dacă acea diferență ar fi fost simbolul unui dezacord fundamental și cu o istorie substanțială. Începutul acestui dezacord se află într-o controversă din secolul al III-lea purtată între doi episcopi cu același nume: Dionisie al Romei și Dionisie al Alexandriei.

Roma, ne amintim, a fost scena unei controverse în trei direcții, între adopționism, ortodoxie și modalism, în timpul căreia se pare că doi episcopi ai Romei au stat de partea greșită. În virtutea statutului Romei de capitală a imperiului, episcopul său se bucura automat de un prestigiu deosebit; chiar înainte de recunoașterea oficială a creștinismului, împăratul păgân Aurelian va face din afilierea la Roma un criteriu pentru a nega pretențiile asupra unor proprietăți ale unui episcop rebel, Pavel din Samosata. O astfel de onoare pare să fi fost bine primită de Biserica de la Roma. Când niște credincioși nemulțumiți din Alexandria, capitala intelectuală a creștinătății, i-au scris lui Dionisie al Romei în anul 260, cerându-i un verdict în controversa lor cu Dionisie al Alexandriei, episcopul roman a fost fericit să le facă pe plac.

În Alexandria, episcopul Dionisie se

confrunta cu o însemnată problemă din cauza modalismului sabelianist, care vedea în Fiul și Tatăl una și aceeași Persoană. Pentru a contracara această teză, el a reafirmat învățătura celui mai mare teolog alexandrin, recent decedatul Origen, subliniind că Fiul este subordonat Tatălui – iar dacă este subordonat, atunci, desigur, este evident că este o Persoană diferită. Din motive care nu sunt clare, Dionisie al Alexandriei a fost copleșit cu titluri de onoare din partea succesorilor săi: Eusebiu l-a numit „cel Mare“.

Scurtul conflict dintre Roma și Alexandria este important datorită celor două lucruri pe care le dezvăluie: (1) direcția teologiei romane și (2) modul în care dificultățile lingvistice vor crea neînțelegeri între Răsărit și Apus, neînțelegeri care vor permite ca erezia și deviația să fie detectate acolo unde nu există. La Roma exista pur și simplu o acceptare directă a unității Dumnezeirii, fără interes pentru speculații privind relațiile din sânul Treimii. Roma simțea că subordonaționismul origenist este un fel de triteism și că tabăra alexandrină îl separă pe Fiul de Tatăl pe baza filozofiei, ignorând în mod deliberat tradiția. Sub presiunea colegului său roman, Dionisie al Alexandriei s-a justificat și a acceptat toate formulele ortodoxe mai importante. Episcopul Romei a respins conceptul conform căruia Persoanele Sfintei Treimi

sunt deosebite. Termenul grecesc pentru „Persoană“ în Treime, *hypóstasis*, seamănă din punct de vedere lingvistic cu latinescul *substantia*, care înseamnă ceva foarte diferit, și anume „esență“ sau „natură“. În măsura în care creștinii de limbă greacă vorbeau despre trei *hypostáseis* divine distincte și adăugau că acestea sunt despărțite una de alta, vorbitorilor de latină li se părea că aceștia propovăduiesc trei esențe divine. Pe de altă parte, atunci când creștinii de limbă latină vorbeau despre Fiul și Sfântul Duh ca *personae*, Persoane, datorită asocierii obișnuite a cuvântului *persona* cu rolurile din teatru, creștinilor de limbă greacă li se părea că este vorba de o cădere în modalism.

Origen este cel care a contribuit prin conceptul esențial al nașterii sau al conceperii din veșnicie a Fiului de către Tatăl, făcând astfel mai ușor de înțeles doctrina coeternității celor trei Persoane ale Treimii. Însă un alt aspect al cristologiei sale l-a influențat pe martirul Lucian din Antiohia și, mai ales, pe elevul său Arie și pe cei care l-au urmat și care negau faptul că Fiul este născut din veșnicie. Într-adevăr, Origen subliniase cu fermitate subordonarea Fiului față de Tatăl, dar Arie a depășit limitele girate de Origen, interpretând o astfel de subordonare ca referindu-se la ființa sau substanța Tatălui și a Fiului: pentru Arie,

Fiul poate fi asemănător Tatălui, dar dacă îi este subordonat, nu poate fi de aceeași substanță sau natură.

Pe lângă faptul că a contribuit la conceptul crucial al nașterii din veșnicie a Fiului de către Tatăl, Origen a subliniat și faptul că Fiul este subordonat. Dionisie al Alexandriei a preluat ideile lui Origen într-o manieră mai degrabă grosolană, fără a surprinde spiritul marelui cărturar. Origen s-a opus cu tărie modalismului sabelianist, care distrugea individualitatea și Persoana Fiului (ca și a Duhului). În consecință, el a încercat să sublinieze distincția dintre Persoanele Dumnezeirii: a respins ideea că există vreo distinctie de natură între Tatăl si Fiul, așa cum ar fi cazul dacă Fiul ar fi fost creat sau dacă ar fi fost născut la un moment dat, mai degrabă decât din veșnicie. Pentru a evita ca Fiul să pară identic cu Tatăl, lucru pe care identitatea substanței lor dumnezeiești l-ar putea implica, a subliniat distincția în relația dintre ei. Tatăl este *agénnetos*, „negenerat“ sau „nenăscut“, în timp ce Fiul este *monogenés* sau *protogenés*, „unicul născut“, „cel întâi născut“.

Limbajul lui Origen este în mod clar subordonaționist, iar Dionisie al Alexandriei a accentuat subordonarea până când a fost contestat de omonimul său de la Roma. Atunci el a apelat rapid la o altă terminologie din gândirea lui

Origen: ideea de „născut din veșnicie“. Dionisie al Alexandriei este cunoscut și pentru că a contestat faptul că Ioan a fost autorul Apocalipsei și a întârziat recunoașterea acesteia ca parte a canonului Noului Testament. El s-a opus și ideii unei reveniri iminente a lui Cristos și a unui mileniu pământesc, anticipând astfel poziția antimilenaristă, care a devenit în cele din urmă punctul de vedere acceptat de cea mai mare parte a ortodoxiei răsăritene și a romano-catolicismului.

Dionisie, admiratorul lui Origen, a fost înlocuit ca arhiepiscop al Alexandriei de un om al Bisericii mai practic și un interpret mai literalist al Scripturii, Petru († 311). Petru a atacat ideea lui Origen despre preexistența sufletelor omenești – o viziune stranie care avea să-l facă pe Origen să fie condamnat ca eretic de împăratul Iustinian în 543. (Deși era un fel de neoplatonician creștin și, prin urmare, era convins că sufletul este prin natura sa nemuritor, Origen a susținut învierea trupului în mod biblic.)

Deși Alexandria a fost un centru de interpretare alegorică, marele interes al episcopului Petru al Alexandriei pentru Biblie a contribuit la menținerea Noului Testament ca standard suprem al doctrinei creștine și la împiedicarea înlocuirii acestuia cu diverse crezuri alcătuite de Biserici. Cu mult înainte ca

sloganul *sola Scriptura* să fie inventat în epoca Reformei, creștinii egipteni tratau Biblia ca pe o „regulă desăvârșită de credință și practică“, așa cum o vor numi mai târziu protestanții.[3] Din păcate, acest interes pentru Biblie a fost oarecum subminat de propensiunea alexandrină de a recurge la interpretarea alegorică.

Metodiu din Olimp († cca 311) a fost unul dintre numeroșii fruntași creștini care au murit în ultima mare persecuție sub coîmpăratul rival al lui Constantin, Maximin Daia (cca 307–313). Deși Metodiu nu s-a lăsat mai prejos în a recurge la interpretarea alegorică atunci când a simțit că este nevoie, el s-a opus în general acesteia, punând accentul pe o abordare realist-literală mai apropiată de cea a lui Irineu. Metodiu afirma că credinciosul a fost curățat de păcate prin sângele lui Cristos, că Cristos sălășluiește în el, iar Duhul Sfânt trăiește în el, permițându-i să ducă o viață sfântă. Destinul creștinului este de a fi înviat într-un trup de slavă, iar viața sa pe pământ trebuie să fie o căutare a desăvârșirii duhovnicești. Era firesc pentru el să accepte ideea unui mileniu pământesc în care dreptatea și pacea aveau să domnească pe pământ.

Deși Origen nu era în nici un caz un gnostic, eventual doar în accepțiunea lui Clement de credincios cunoscător, el a insistat asupra faptului că mântuirea vine

prin cunoașterea adevărului – o temă sugerată cel puțin de însuși Isus (Ioan 8:31–32). Metodiu și adepții săi reprezintă o abordare diferită, mai practică și mai orientată spre fapte. Mântuirea este rezultatul final al transformării continue a vieții credinciosului de către Cristos, care locuiește în el. Concluzia extremă care ar putea fi trasă din opiniile lui Origen este aceea că mântuirea nu depinde de ceea ce este sau face credinciosul, ci de ceea ce știe el. Dacă înlocuim „știe“ cu „crede“, atunci avem teza îndreptățirii numai prin credință. Părerile lui Metodiu pot duce la perfecționism și la teza îndreptățirii prin fapte. Deși Origen și Martin Luther par să aibă puține lucruri în comun, ideea că mântuirea vine din credința credinciosului nu este atât de diferită de afirmația că ea vine din cunoașterea credinciosului, dacă înțelegem cunoașterea, așa cum a făcut Origen, în termenii din Ioan 8:31–32.

b. Lucian din Antiohia

Marele Sinod de la Antiohia din jurul anului 268, cel care l-a condamnat într-un mod ineficient pe episcopul adopționist al Antiohiei, Pavel din Samosata, a afirmat doctrina Logosului, dar a respins în mod explicit termenul *homooúsios*, „consubstanțial“. Tradiția lui Pavel a fost perpetuată în Antiohia de Lucian, care a

combinat aversiunea pentru metoda alegorică cu un interes critic față de Scriptură. Școala fondată de Lucian la Antiohia a rămas în afara comuniunii cu Biserica până când a avut loc o reconciliere cu puțin timp înainte de persecuția din anul 312, în care Lucian a fost martirizat. La Lucian vedem cum doctrina Logosului este adaptată pentru a se potrivi preocupării principale a adopțianiștilor, convingerea că numai Tatăl singur este monarh și că nimeni asemenea lui nu-i poate sta alături. Lucian pare să fi exercitat o influență extraordinară datorită calităților sale de învățător, autodisciplinei sale exemplare și, în cele din urmă, martirajului suferit în ultimul mare val de persecuție. Acest martiriu a avut loc la scurt timp după apropierea oficială a lui Lucian de Biserică și a șters amintirea lungilor săi ani petrecuți în mod voit ca un marginal. Întrucât era un martir, a fost ușor pentru oameni să-i urmeze doctrina fără să-i bănuiască dificultățile inerente. Pe lângă celebrul Arie, printre elevii lui Lucian s-a mai numărat și Eusebiu din Nicomidia († cca 342).

Tema centrală a cristologiei lui Lucian, care avea să o pecetluiască drept eretică, a fost afirmația sa că Logosul a fost „creat din ceea ce nu este“. Deși Lucian considera că Logosul, sau Fiul, era cea mai înaltă ființă spirituală după Tatăl,

prin afirmația că Logosul a fost creat, Lucian îl plasa alături de toate celelalte ființe create, în contrast cu Dumnezeu. Lucian susținea că Logosul și-a însușit un trup omenesc, dar nu și un suflet; cu alte cuvinte, conform standardelor ortodoxiei de mai târziu, Isus al lui Lucian nu numai că nu era pe deplin Dumnezeu, dar nu era nici pe deplin om.

Pentru moment, cea mai criticabilă doctrină a lui Lucian a fost teza că Logosul este creat. Cu toate acestea, ideea că Logosul și-a însușit doar un trup omenesc, dar nu și un suflet omenesc, este de asemenea problematică. În a doua jumătate a secolului al IV-lea, Apolinarie din Laodiceea († cca 390) va înțelege întruparea în sensul că Logosul a luat locul unui suflet omenesc în Cristos. Problema acestei viziuni este că un trup omenesc locuit de o inteligență spirituală, Logosul, nu este un om adevărat. În fraza crucială din Evanghelia după Ioan, „și Cuvântul s-a făcut trup“ (1:14), Lucian și Apolinarie au înțeles „trup“ ca însemnând „corp fizic“, mai degrabă decât „natură omenească“, așa cum înseamnă în general în Noul Testament.

2. Izbucnirea controversei ariene

Avem puține detalii despre viața lui Arie. Știm însă că era foarte bătrân în momentul morții sale, în anul 336. Astfel,

când a fost hirotonit preot în Alexandria, la scurt timp după 311, era deja la o vârstă relativ înaintată. Biserica în care a intrat în Alexandria se afla încă în plină opoziție față de filozofia elenistică inițiată de arhiepiscopul Petru. Arie era un ascet și și-a câștigat respectul clerului cu înclinații ascetice din Alexandria, dar a stârnit îngrijorarea noului arhiepiscop, Alexandru, cândva în jurul anului 318. Arie s-a prezentat ca un adversar al ereziilor, de la gnosticism la sabelianism, dar curând a început să predice în mod explicit că Fiul, departe de a fi un alt mod de existență a Tatălui, era de o natură diferită, o ființă creată. Alexandru l-a excomunicat în jurul anului 321. Arie avea numeroși prieteni influenți, printre care Eusebiu din Nicomidia și Eusebiu din Cezareea, cunoscutul istoric al Bisericii, astfel că pe unii dintre ei chiar i-a convins că edictul de excomunicare al lui Alexandru îi punea de asemenea sub amenințare.

Imediat după excomunicare, Arie a început o campanie epistolară fulminantă, iar Eusebiu din Nicomidia a scris și el mult în favoarea sa. Arie a reușit să obțină sprijinul mai multor episcopi asiatici, ceea ce l-a făcut suficient de încrezător pentru a se întoarce în Alexandria și a începe să predice din nou fără aprobarea arhiepiscopului Alexandru. Cam în această perioadă,

Constantin cel Mare a devenit unicul împărat. El a descoperit cu consternare că Biserica pe care o adoptase se afla într-o imensă controversă, care crea tulburare în întreaga jumătate răsăriteană a imperiului său nou pacificat. A fost o dispută de proporții imense; creștinii și doctrinele creștine au devenit ținta ridicolului public. Primul efort al lui Constantin de a soluționa această problemă a fost o scrisoare trimisă deopotrivă episcopului Alexandru și lui Arie, în care le cerea să se abțină și conchidea: „Dați-mi înapoi zilele liniștite și nopțile fără griji. Nu mă lăsați să-mi petrec restul zilelor fără bucurie“[4]. Este remarcabil faptul că cel mai puternic om din lume se putea implica într-o astfel de dispută ecleziastică și, cu atât mai remarcabil, că se exprima cu atâta deferență. Este demn de remarcat și faptul că s-a adresat la același nivel atât episcopului Alexandru, cât și preotului Arie.

Scrisoarea a fost predată de un episcop spaniol, Osius din Cordoba, dar Osius nu a reușit să îi împace pe adversari. Osius a ajuns la o înțelegere cu Alexandru, care a mers apoi la Nicomidia, unde a reușit să convingă alți câțiva episcopi de justețea cauzei sale. Împăratul Constantin, iritat de refuzul pe care îl primise, în ciuda eforturilor sale fără precedent în vederea concilierii, a decis să adopte o abordare

diferită și a convocat primul conciliu ecumenic de la Niceea.

Principalul punct în care apare diferența dintre Arie și Alexandru se referă la doctrina coeternității Logosului. Pentru Alexandru, Tatăl nu a fost niciodată fără Fiul; pentru Arie, „a existat când el [Logosul] nu era“. Din consemnările disputei, este evident că doctrina Duhului Sfânt – care, la urma urmei, este necesară pentru doctrina Treimii – nu a jucat practic nici un rol în această fază timpurie a controversei. Acest lucru a dus uneori la presupunerea eronată că teologia a trecut printr-un fel de fază „binitară“ înainte de a dezvolta un trinitarism deplin. Ar fi mai bine să spunem că, deși formulele trinitare se găsesc în Scriptură și au fost folosite încă de la începutul Bisericii, sensul lor nu a fost cu adevărat clar până când nu s-a înțeles că fiecare dintre cei trei membri ai Trinității este o Persoană. Această înțelegere a fost atinsă mai întâi pentru Fiul, în cursul controversei ariene. Lucian și Arie au insistat asupra faptului că Fiul este distinct de Tatăl. Oponenții lor ortodocși au acceptat acest lucru, dar au negat că Fiul este de o substanță diferită de Tatăl. Odată ce s-a acceptat că Fiul este o Persoană distinctă, de aceeași substanță ca Tatăl, aceeași formulă a fost folosită imediat și pentru Duhul Sfânt. Evoluția a fost de la un trinitarism implicit –

sugerat, dar nu definit, de limbajul Scripturii și al liturghiei – la o teologie trinitară explicită, care îi vede pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt drept trei Persoane distincte, fiecare dintre ele împărtășind substanța divină. Sugestia că creștinismul a început cu un fel de unitarianism și a continuat prin „binitarism“ până la trinitarism este falsă.

Care a fost motivația lui Arie? Contemporanii săi îl acuzau de vanitate personală și superbie intelectuală, factori care jucau un rol important în mai multe controverse teologice. Din punct de vedere teologic, se pare că era extrem de preocupat să apere monarhia Tatălui și se temea că doctrina ortodoxă făcea din Fiul un al doilea Dumnezeu. Într-adevăr, o preocupare legitimă, dar se pare că Arie era motivat de o dorință elitistă de a avea o înțelegere a lui Dumnezeu mai sofisticată decât cea a celor care pur și simplu repetau formulele ortodoxe.

Concepția lui Arie despre Dumnezeu accentuează distincția dintre Tatăl și toți ceilalți, inclusiv Fiul și Duhul Sfânt. Atunci când Biblia vorbește despre faptul că Tatăl îl „naște“ pe Fiul, Arie afirmă că acest lucru este sinonim cu „a crea“. Pentru a mijloci între el și lumea pe care intenționa să o creeze, Dumnezeu a creat o nouă ființă spirituală, numită în Scriptură Înțelepciunea, Chipul sau

Cuvântul lui Dumnezeu. Fiul este independent de Dumnezeu și distinct de el; asemenea altor ființe raționale, Fiul și-ar fi putut exercita liberul arbitru pentru a nu-l asculta pe Dumnezeu. El nu este vrednic de închinare divină, așa cum este Tatăl, deși este *ktísma téleion*, „creatura perfectă“, prin care au fost făcute toate celelalte lucruri. Acest Cuvânt și-a însușit un trup omenesc real, dar fără suflet, și a putut suferi. Sfântul Duh este și el o ființă creată ca și Fiul, dar mai puțin importantă; conceptul arian al Treimii era vag.[5]

Nici Arie și nici vreunul dintre primii săi adepți, cu excepția sofistului Asterius, nu au făcut vreun efort pentru a-și prezenta opiniile într-un mod sistematic. Epistolele au fost principala lor producție literară. Într-o anumită măsură, arianismul în stadiul său timpuriu pare mai degrabă o problemă de politică ecleziastică și de relații între Biserică și stat decât o erezie. După cum s-a dovedit, Arie a avut o poziție teologică foarte diferită de ortodoxie, dar controversa pare să fi început ca o luptă pentru putere între niște episcopi rivali; implicațiile sale teologice aveau să devină pe deplin clare abia mai târziu.

Și de cealaltă parte, majoritatea mărturiilor timpurii constau în scrisori – în acest caz, ale oponentului lui Arie, episcopul Alexandru. Prin întoarcerea sa

la Alexandria și reluarea activității sale sub ochii superiorului său nominal și fără nici o autorizație, Arie se asemăna cu un alt mare contestatar al filiației veșnice a lui Cristos, Miguel Servet (1511–1553). Aidoma lui Arie, Servet avea să intre în fieful principalului său adversar, Jean Calvin (1509–1564). Arie nu-și va afla moartea prin execuție în mâinile ortodocșilor, așa cum s-a întâmplat cu Miguel Servet, dar există totuşi o paralelă în privinţa altui aspect. Conflictul nefericit cu Servet și modul necruțător în care Calvin l-a tratat au aruncat o umbră apăsătoare asupra protestantismului reformat, o umbră care nu a fost îndepărtată în totalitate nici până în zilele noastre.[6] Deși Arie nu a fost executat (ba chiar era pe punctul de a fi reabilitat când a murit în 336), controversa ariană a aruncat o umbră la fel de grea asupra începuturilor ortodoxiei catolice instituționalizate ca și execuția lui Servet asupra calvinismului. Înainte de momentul în care Constantin a pus capăt persecuțiilor, creștinii se certaseră între ei, dar trebuiau să vorbească mai încet din cauza pericolului de a atrage atenția oficialilor și de a stârni mai departe nemulțumirea autorităților. Izbucnirea unei controverse virulente, cu abuzuri personale și denigrări de ambele părți, imediat după ce Constantin a înlăturat amenințarea

persecuției, a fost mai mult decât un șoc pentru Constantin. Astfel de încăierări aproape că fac ca disputele teologice să pară o parte necesară a credinței creștine, iar „armonia între frați“ să fie o iluzie.

Pe măsură ce Biserica se extindea, Scripturile erau difuzate la o scară tot mai largă și era produsă o cantitate tot mai mare de comentarii și de alte genuri de literatură teologică, reflectând multe puncte de vedere diferite și adesea conflictuale. Creștinismul în timpul domniei lui Constantin a devenit *de facto* religia de stat, deși acest lucru nu a fost stabilit prin lege decât în anul 380. Bisericile au primit foarte mulți noi credincioși, iar episcopii și arhiepiscopii au devenit figuri publice, aproape funcționari publici. Întrucât creștea atât de rapid, iar Constantin se aștepta ca Biserica să îndeplinească o funcție publică, aceea de a contribui la unificarea imperiului său zdruncinat de conflicte, controversele aprinse care frământau Biserica au devenit o problemă de interes public. În timpul marilor persecuții, statul a ajutat adesea la rezolvarea diferendelor dintre creștini prin martirizarea tuturor celor implicați într-o dispută. Astfel, Maximin Daia i-a martirizat pe ortodoxul Petru din Alexandria, pe prearianul Lucian din Antiohia și pe marginalul Metodiu din Olimp. Odată ce Constantin a pus capăt

pericolului persecuției, întreaga amploare a dezbinării din sânul Bisericii primare a devenit evidentă; arianismul a fost cea mai importantă manifestare a acesteia.

a. Arianismul timpuriu

Teologia lui Arie pare să fie inspirată de două preocupări sau motive diferite, una spirituală și morală, iar cealaltă filozofică sau teologică. (1) Motivul spiritual-moral constă în convingerea lui Arie că Isus Cristos nu poseda dumnezeirea prin natură, ci și-a dezvoltat-o în virtutea unității sale morale, constante și crescânde, cu Dumnezeu. El este Mântuitorul nostru prin faptul că ne prezintă adevărul dumnezeiesc și ne oferă exemplul desăvârșit de dăruire în numele binelui. Acest punct de vedere cu greu diferă de adopționism: consecința sa practică este imitarea lui Cristos, cu speranța implicită că și alți oameni pot atinge desăvârșirea și se pot împărtăși din dumnezeire asemenea lui Cristos. (2) Motivul filozofico-teologic al doctrinei lui Arie este acela al contrastului dintre Dumnezeu, cel care este cu totul transcendent, și lumea lucrurilor create. Pentru a face posibilă creația, Dumnezeu a trebuit mai întâi să creeze o ființă spirituală care să acționeze ca un Mijlocitor, precum în conceptul neoplatonician de Logos. Asociați cu *Noús*

(„Intelectul“) lui Dumnezeu, sau spiritul lumii, Tatăl și Logosul constituie o triadă (sau o diadă – Arie nu era preocupat de consecvență aici). Interesant este că Arie, care considera că Fiul și Duhul erau ființe create, era dispus să li se închine; Origen, care afirma că Fiul a fost născut în veșnicie din Tatăl, nu creat, îndemna la rugăciune către Tatăl prin Fiul.[7] Harnack face precizarea că Arie „este un monoteist strict doar în ceea ce privește cosmologia; ca teolog, el este un politeist“[8]. Într-adevăr, Arie pare să urmeze speculația elenistică asupra Logosului, pentru că el nici măcar nu consideră Logosul o emanație a divinității, ci ca pe o *ktísma*, o „creatură“ sau chiar un „lucru creat“; cu toate acestea, el i se va închina. Acest Logos creat crește în dumnezeire. Întruparea nu este golirea de sine sau smerirea Logosului, ci mijlocul de proslăvire a acestuia. În aceasta vedem nu numai afinitatea lui Arie cu adopționismul predicat de Pavel din Samosata, ci și umanismul său.

Arianismul trebuie privit ca o inovație doctrinară, apărută într-o perioadă în care doctrinele tradiționale erau destul de bine stabilite. Deși ortodoxiei îi va lua aproape trei secole pentru a se hotărî asupra definiției consubstanțialității, nimeni nu îndrăznise încă să afirme ceea ce Arie proclama acum: că Logosul este

radical distinct de Tatăl, de o substanță diferită. Modaliștii au susținut că Logosul este identic cu Tatăl, iar adopțianiștii au renunțat cu totul la Logos. Dar, în măsura în care s-a propovăduit un Logos, nimeni înainte de Lucian din Antiohia și Arie nu afirmase că Logosul este categoric diferit.

Harnack comentează: „Atanasie a expus dificultățile și contradicțiile interne [ale arianismului], și putem fi de acord cu el aproape peste tot. Un Fiu care nu este Fiu, un Logos care nu este Logos, un monoteism care nu exclude politeismul, două sau trei esențe care trebuie venerate, deși numai una este cu adevărat distinctă de cea a creaturilor, o ființă indefinibilă, care devine Dumnezeu numai în măsura în care devine om și care nu este nici Dumnezeu, nici om etc. Pentru fiecare punct în parte există o vădită claritate, dar totul este gol și formalist, o autocomplacere infantilă în jocul silogismelor fără conținut. Acest lucru nu a fost învățat de la Origen, care întotdeauna a avut în minte realități și scopuri atunci când specula“[9].

Interpunerea acestui Logos creat între Dumnezeu și om a slăbit posibilitatea comuniunii cu Dumnezeu. Arianismul a fost cu adevărat o punte între politeism și monoteism, dar nu era nici închinarea la unicul Dumnezeu al Scripturii și nici adevăratul creștinism. A facilitat însă „convertirea“ a nenumărați păgâni în

primele decenii ale erei constantiniene, pentru că a redus drastic ciocnirea dintre creștinism, interpretat în manieră ariană, și monoteismul filozofic păgân.

b. Conciliul de la Niceea

Constantin a încercat în primă fază să rezolve conflictul dintre Arie și Alexandru prin folosirea tactului și recursul la simpatie, dar cuceritorul lumii romane nu era omul care să aștepte mult timp ca divinitățile aflate în dispută să-i asculte rugămintea. Era suveran doar de aproximativ zece ani când controversa devenise atât de acută, încât amenința să distrugă rolul creștinismului ca temelie a unității imperiului. Conform tradiției, 318 episcopi, în principal din părțile răsăritene, s-au adunat pe cheltuiala guvernului la Niceea, în apropiere de nou înființata capitală de la Constantinopol. Episcopii din jumătatea apuseană a imperiului, unde Arie avea puțini adepți, reprezentau doar o minoritate. Harnack presupune că împăratul nu i-a convocat în masă pe episcopii occidentali tocmai pentru că nu dorea să dea impresia că se folosește de influența episcopilor de limbă latină din Occident pentru a-i înfrânge pe teologii mai sofisticați din Răsărit.[10] Constantin a deschis conciliul cu un fel de predică laică. Când discuțiile episcopilor amenințau să degenereze în mărunte certuri personale, el le reducea

la tăcere. La început, Constantin pare să fi crezut că în conciliu se va ajunge rapid la un acord. Când a văzut că acesta nu reușește, a acționat. Puterea și prestigiul său au influențat cu siguranță rapiditatea cu care părinții conciliului au ajuns la o decizie, dar natura deciziei a fost rezultatul propriilor lor deliberări și al manevrelor politice.

Arienii, emanând îngâmfarea sau încrederea de sine a lui Arie, au venit la conclav așteptând victoria. Aveau douăzeci și opt de adepți devotați, în timp ce tabăra care îl susținea activ pe episcopul Alexandru îl includea doar pe Marcel din Ancyra și o mână de alți episcopi occidentali. Majoritatea episcopilor neangajați erau clerici simpli și slab educați: persecuția activă se încheiase abia cu un deceniu în urmă, iar cei mai mulți dintre ei trăiseră și activaseră în clandestinitate. Este probabil că o mare parte din dezbaterea teologică era dincolo de capacitățile lor de înțelegere.

Arienii, încrezători că victoria va fi a lor, au făcut marea greșeală de a începe conciliul prin prezentarea propriei lor declarații de credință, un document direct și simplu, întocmit de Eusebiu din Nicomidia. Aceasta nega în mod limpede și categoric dumnezeirea lui Cristos, uimindu-i chiar și pe cei mai puțin subtili din majoritatea neimplicată. A fost

respinsă în mod categoric. Simțind dezastrul, arienii au încercat să salveze situația apelând la Eusebiu din Cezareea. Acest al doilea Eusebiu, autorul celebrei *Istorii bisericești*, nu era arian, dar a considerat că formulările lui Arie sunt mai ușor de acceptat decât cele ale lui Alexandru, care i se păreau a fi de un sabelianism pur. Eusebiu a redactat un crez bazat pe Scriptură, care avea să devină modelul pentru Crezul de la Niceea, așa cum a fost în cele din urmă adoptat. Acest crez preliminar era destul de explicit cu privire la Isus Cristos, numindu-l „Cuvântul lui Dumnezeu, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, viață din viață, unicul Fiu născut, întâiul născut al întregii creații, născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, prin care toate s-au făcut“[11]. Conform relatării lui Eusebiu, împăratul a intervenit în favoarea crezului său și, la sugestia lui Osius, a propus adăugarea cuvântului *homooúsios*, „consubstanțial“. Tabăra lui Alexandru, aflată acum în ascensiune, a adăugat o serie de anateme care condamnau în mod explicit anumite poziții ariene. (Aceste anateme au fost eliminate în Crezul revizuit al celui de-al doilea Conciliu Ecumenic, ținut în 381.) Confruntați cu acest tur de forță, doar doi episcopi arieni au refuzat să sprijine Crezul omoousian: ei au fost destituiți și excomunicați. Arie, care era doar preot,

nu episcop, a fost de asemenea destituit și i s-a interzis să se întoarcă în Alexandria, unde avea încă mulți susținători. Partea antiohiană, deși era formată din elevi de-ai lui Lucian, precum însuși Arie, l-a abandonat pe Arie. Constantin a ordonat arderea scrierilor lui Arie și a început imediat să ia măsuri represive împotriva susținătorilor săi. Nu episcopii ortodocși, ci împăratul a fost cel care a ordonat reprimarea grupării ariene, deși ortodocșii au salutat decizia sa. Astfel a început istoria persecuțiilor dintre creștini, care au început să recurgă la puterea statului.

c. Politici teologice

Dacă ne amintim că această controversă a început abia în 321, rezolvarea ei, doar patru ani mai târziu, pare remarcabil de rapidă pentru o ceartă între teologi, chiar și cu ajutor imperial. Mai devreme s-a afirmat că erezia a fost stimulentul pentru formularea teologiei ortodoxe. Acum va părea evident că declarațiile antiortodoxe au stimulat erupția altor erezii. Niceea a decretat, dar nu a soluționat. Crezul de la Niceea a fost atât de tăios și categoric în limbajul său, încât a creat unitate în rândul celor care i s-au opus și îndoieli în rândul multora care l-au acceptat. Nu a fost popular printre admiratorii lui Origen, încă cel mai distins nume printre teologi. Aceștia

puteau accepta termenul *homooúsios*, dar erau neliniștiți de lipsa oricărei mențiuni a subordonării Fiului față de Tatăl.

Arienii au avut doar un succes modest în recrutarea de adepți din rândul creștinilor, dar au reușit să adune sprijin în rândul păgânilor și al evreilor, inițiind astfel obiceiul discutabil al creștinilor de a solicita ajutor teologic din partea unor grupuri care consideră credința creștină falsă. O paralelă modernă este oferită de controversa dintre teologul romano-catolic elvețian Hans Küng și papalitate, în care Küng, pentru a-și apăra opiniile independente împotriva autorității doctrinare a papei, a căutat sprijin din partea necatolicilor și chiar a necreștinilor, precum și din partea autorităților seculare.

Deși Constantin a fost cel care a propus termenul critic *homooúsios* și cel care l-a numit pe Atanasie succesor al lui Alexandru, la Alexandria, în 328, împăratul a început curând să asculte de simpatizanții arieni din rândul episcopilor răsăriteni. În același an în care l-a numit pe Atanasie episcop în Alexandria, Constantin l-a repus în funcție și pe Eusebiu din Nicomidia. El a destituit o serie de episcopi pro-Niceea din diverse motive neteologice. În 335, la îndemnul lui Eusebiu din Cezareea, l-a înlăturat și pe Atanasie, nu pentru erori dogmatice, ci pentru că și-a tratat cu

asprime subordonații. Atanasie a făcut apel la bătrânul împărat, dar Constantin a reconfirmat îndepărtarea sa și l-a exilat la Trier, în 336, iar la Alexandria nu a fost numit nici un succesor. Când Constantin a murit, în 337, Crezul de la Niceea era oficial, iar Arie era mort (din cauze naturale și la o vârstă foarte înaintată, deși oponenții săi au spus că a murit de mâna lui Dumnezeu). Principalii susținători ai Crezului de la Niceea, Atanasie, Eustație din Antiohia și Marcel din Ancyra, erau în exil. Cei trei fii ai lui Constantin le-au permis să se întoarcă, dar în Orient augustul Constanțiu a făcut o schimbare radicală. Pavel al Constantinopolului, deja exilat o dată, a fost destituit pentru a doua oară, și scaunul său episcopal a fost dat arianului Eusebiu din Nicomidia. Când Eusebiu din Cezareea, în esență un partizan al Crezului de la Niceea, deși nu al lui Atanasie, a murit în jurul anului 340, la vârsta de aproape optzeci de ani, și lui i-a succedat un arian. Deși Atanasie s-a întors în Alexandria, revoltele l-au izgonit pentru doua oară în 339, înainte însă ca ordinul de destituire din partea lui Constanțiu să ajungă la el.

În deceniile de mijloc ale acelui secol, din 340 până în 380, istoria doctrinei seamănă mai curând cu istoria intrigilor de curte sau bisericești și a tulburărilor sociale. E stânjenitor faptul că doctrinele

centrale elaborate în această perioadă par adesea să fi fost puse la punct prin intrigi sau violențe ale maselor, mai degrabă decât prin consimțământul comun al creștinătății călăuzite de Duhul Sfânt. Dintr-o anumită perspectivă, se poate spune că punctele aflate în dispută erau o chestiune de viață și de moarte pentru indivizi, precum și pentru Biserică și că zelul și vehemența, dacă nu chiar violența, erau justificate. Există o diferență enormă între a spune că Isus Cristos este Dumnezeu de aceeași unică substanță cu Tatăl (*homooúsios to patrí*, afirmația ortodoxă) și a spune că este doar *asemănător* cu Dumnezeu, de substanță similară (*homoioúsios*, cea mai moderată formulare ariană, uneori numită semiariană).

Distincția dintre *homós* („același“) și *hómoios* („asemănător“) poate părea banală, dar nu a fost atât de subtilă, încât majoritatea creștinilor de rând să nu înțeleagă care este miza. Dacă Isus este de aceeași substanță cu Tatăl, atunci este cu adevărat Dumnezeu și este rezonabil să credem că este capabil să „mântuiască în chip desăvârșit pe toți cei ce se apropie de Dumnezeu prin el“ (Evrei 7:25). Pe de altă parte, dacă Isus Cristos este doar de o substanță similară, ceea ce era maximul a ceea ce chiar și arienii conservatori erau dispuși să admită, atunci nu este evident că el posedă în mod necesar puterea și

autoritatea divine de care este nevoie pentru a săvârși o ispășire în numele întregului neam omenesc. Cel care crede că Isus este Dumnezeu poate accepta cu ușurință ideea că el poate face pentru noi ceea ce noi nu putem face pentru noi înșine și crede, în consecință, în îndreptățirea prin credință. Ortodoxia de la Niceea este un fundament necesar atât pentru ortodoxia romano-catolică, cât și pentru cea protestantă din secolele următoare. Dar dacă Cristos este doar o altă ființă creată, chiar dacă este întâiul născut și cea mai sublimă dintre toate ființele create, atunci este mai firesc să ne gândim la el mai degrabă ca la un învățător și model decât ca la jertfa noastră de ispășire. Mai mult decât să avem pur și simplu credință în el, suntem chemați să îl imităm. Întrucât îl considera pe Isus doar o creatură și îi atribuia mântuirea noastră, arianismul a preamărit ceea ce poate face o creatură și, astfel, în mod întâmplător, a preamărit omul, în special pe cel mai presus dintre oameni – împăratul roman, care abia recent renunțase la pretenția de a fi divin.[12] Dacă Cristos este Dumnezeu, atunci este categoric diferit de toți oamenii, inclusiv de împărat, care este un alt om, la fel ca noi. Dar dacă Cristos este o creatură, care se aseamănă cu Dumnezeu, acest lucru implică faptul că și alți oameni, care sunt de asemenea

creaturi, se pot asemăna cu Dumnezeu. Astfel, arianismul, deși pretindea că este creștin, putea să îi confere un loc spiritual foarte înalt împăratului, chiar dacă nu mai era considerat o divinitate în sensul vechi.

Pericolul pe care l-a reprezentat arianismul pentru supraviețuirea creștinismului constă în faptul că, în timp ce creștinismul este exclusivist, arianismul este sincretist, potențial chiar politeist. Prin preamărirea omului, arianismul amenința să nege faptul că revelația și Biserica, instituția care o transmite, sunt singurele mijloace de acces la adevărul spiritual și viața veșnică pe care acesta o aduce.

Controversa ariană este strâns legată de personalitatea lui Constantin cel Mare și a fiilor săi, în special a lui Constanțiu, care a fost unicul conducător din 350 până în 361 (Constantin II a domnit între 337 și 340; Constans a domnit între 337 și 350; Constanțiu a domnit între 337 și 361). Constantin însuși fusese păgân și se pare că o întâmplare uimitoare a dus la convertirea sa: înainte de bătălia crucială de la Podul Milvius, din 312, a avut o viziune a monogramei lui Cristos (☧), cu mențiunea „Prin acest semn vei învinge“. Constantin a învins și a adoptat simbolul ca stindard. Am menționat îngrijorarea sa față de conflictele interne care izbucniseră în noua sa Biserică, imediat

ce a pus capăt persecuțiilor; am arătat cum a încercat mai întâi să îi împace pe arieni și pe ortodocși, iar apoi a intervenit la Conciliul de la Niceea. Nu numai că a asigurat victoria a ceea ce cunoaștem ulterior ca ortodoxie, dar i-a și dat însăși formularea tranșantă cunoscută sub numele de *homooúsion* (neutrul lui *homooúsios*). Cu toate acestea, după ce s-a stabilit în Răsărit și a ajuns să-l cunoască nu numai pe moderatul Eusebiu din Cezareea, ci și pe proarianul Eusebiu din Nicomidia și pe alți clerici proarieni, Constantin a inițiat o serie de măsuri practice menite să reabiliteze soarta arienilor. Deși capabil de violență, chiar și de brutalitate, Constantin a devenit un monarh cu frică de Dumnezeu, care s-a străduit să își țină brutalitatea în frâu, lucru care chiar i-a reușit cel mai adesea.

După moartea sa, fiii săi au continuat politica de favorizare a arienilor; Constanțiu, care a trăit cel mai mult, a fost un partizan zelos al arianismului. Nu e absurd să ne gândim că doctrina ariană despre un om care a devenit Dumnezeu ar fi putut avea o atracție naturală pentru un monarh puternic care era la doar o generație distanță de zilele în care împărații erau numiți divini. Deși simpatizanții arieni ocupau toate scaunele episcopale importante din Orient în jurul anului 340, iar cei mai

celebri apărători ai poziției de la Niceea se aflau cu toții în exil, tabăra ariană se confrunta cu o problemă dificilă. Tradiționalismul pe care Irineu și alții îl vedeau ca pe o garanție a veridicității credinței făcea dificilă ideea de a inversa crezul unui conciliu ecumenic. Nu era atât de ușor să scapi de Crezul de la Niceea sau de doctrinele pe care le promulgase. Scrierile lui Marcel din Ancyra i-au ajutat pe arieni să facă acest lucru. Marcel, unul dintre cei șase episcopi apuseni prezenți la Niceea în 325, a fost unul dintre puținii care au dorit cu adevărat conceptul de *homooúsion*; în scrierile sale ulterioare, el a dezvoltat poziția omoousiană în așa fel încât aceasta suna realmente ca un modalism sabelianist, așa cum acuza tabăra arienilor. Marcel revenise la o interpretare mai veche, iconomică, a Treimii și a negat existența unor ipostasuri distincte în dumnezeire, pe care a prezentat-o ca având *hen prósopon*, „un unic chip (mască)“. Marcel a susținut că Logosul este *dynamis*, „puterea“ preexistentă a lui Dumnezeu, care nu a devenit cu adevărat personală decât la întrupare.

Marcel din Ancyra îl considera Fiu al lui Dumnezeu numai pe Cristos cel întrupat; el nu recunoștea și un Fiu personal, preîntrupat. Logosul preexistă și este, de fapt, veșnic, dar nu este

personal până la întrupare. Astfel, Marcel a negat efectiv preexistența lui Cristos. El a presupus că împărăția lui Cristos se va sfârși și va fi repusă în mâinile lui Dumnezeu Tatăl. Marcel a mers la Roma când a fost destituit din scaunul de episcop al Ancyrei, în 338, și, formulându-și opiniile într-un mod bine ticluit, l-a convins pe papa Iuliu I (papă între 337 și 352) să-l accepte ca ortodox.[13] Bineînțeles că nu a avut nici o dificultate în a accepta Crezul Roman (al Apostolilor), care nu răspundea în mod special unor întrebări precum cele ridicate de arieni. În orice caz, Roma avea o tradiție de toleranță față de tendințele modaliste încă de pe vremea papei Victor. Atanasie avea rezerve față de opiniile lui Marcel din Ancyra, dar era atât de interesat să afirme *homooúsion*-ul împotriva arienilor, încât a ignorat necesitatea de a proteja formula împotriva unei interpretări în sens modalist, precum cea a partizanului său Marcel.

Între timp, tabăra lui Eusebiu din Nicomidia (acum învestit ca patriarh al Antiohiei) a produs patru declarații de credință menite să elimine cele mai problematice elemente ale Crezului de la Niceea. În mod firesc, acest lucru a dus la acuzația că facțiunea lui Eusebiu nu știa cu adevărat în ce crede.[14] Papa Iuliu a călătorit la Antiohia pentru a delibera cu

eusebienii, care erau nerăbdători să ajungă la o înțelegere pe care să o poată accepta, nu în ultimul rând pentru că facțiunea romană avea sprijinul energicului împărat occidental, Constans, în timp ce propriul lor susținător, Constanțiu, era preocupat de un război cu perșii la granița de est; când Eusebiu din Nicomidia a murit în 342, facțiunea conservatoare niceeană începea să preia frâiele chiar și în părțile răsăritene.

În 343, Constans a convocat un sinod general în Sardica (Sofia de astăzi), la granița dintre partea de vest și cea de est a imperiului. (Nu a fost recunoscut ulterior drept un conciliu ecumenic.) Răsăritenii au încercat să obțină reconfirmarea expulzării lui Atanasie al Alexandriei și a lui Marcel din Ancyra înainte de începerea conciliului – ambii episcopi erau prezenți. Când această cerere a fost respinsă, episcopii răsăriteni s-au retras în masă, lăsând în urmă un conciliu pur occidental la granița estică a Imperiului de Apus, prezidat de Osius din Cordoba, din Spania. Rămășița de conciliu a reafirmat Crezul de la Niceea (ceea ce a făcut și tabăra lui Eusebiu, cel puțin formal). La acest conciliu, confuzia dintre termenul grecesc *hypóstasis* și cel latin *substantia* a făcut prăpăd la modul cel mai clar. *Hypóstasis* era de acum înțeles de către vorbitorii de limbă greacă ca însemnând „realizare concretă“, adică

„persoană“: echivalentul latin corect este *subsistentia.* Din nefericire, latinii au confundat *hypóstasis* cu „cuvântul capcană“ [*false friend*] *substantia*, „substanță“, „esență“ sau „natură“. Atunci când vorbeau corect de *una substantia* (în greacă *ousía*), „o substanță (esență)“ în dumnezeire, ei au redat-o în greacă în mod necorespunzător ca *mía hypóstasis.* Acest lucru însemna pentru greci o singură persoană și era pur modalism. Eusebiu și susținătorii săi, după ce au părăsit sinodul, au apelat la propriul lor împărat răsăritean, Constanțiu. Într-o nouă declarație de credință, ei au reafirmat că Fiul este unicul născut și l-au numit Dumnezeu din Dumnezeu, dar nu au mai folosit termenul *homooúsios*.

În Occident, tendința de a nu mai face distincţie între Persoane a fost dusă mai departe de Fotin [din Sirmium], un elev al lui Marcel din Ancyra. El a vorbit despre o *enérgeia drastiké*, o „energie activă“ a lui Dumnezeu în Cristos. În mod evident, a vrut să protejeze monoteismul și unitatea lui Dumnezeu, concentrându-se doar pe faptul că Cristos săvârșește lucrarea lui Dumnezeu, și nu și pe întrebarea dacă el este Dumnezeu. Ideile lui Fotin ne amintesc de adopționismul din secolul al II-lea, fapt care i-a adus condamnarea din partea a două concilii de la Milan, în 345 și 347. Excesele lui Fotin au ridicat, de asemenea,

suspiciunile lui Atanasie cu privire la Marcel, îndrumătorul lui Fotin.

Sub presiunea împăratului apusean proniceean Constans și fără sprijinul lui Constanțiu, episcopii răsăriteni au subscris la o *Ekthesis* („Expunere“) redactată într-un limbaj preponderent apusean. Ei au acceptat termenul de *prósopa* pentru Persoanele Treimii, în ciuda faptului că sensul său original, „chip“ sau chiar „rol“, cu siguranță suna modalist pentru ei. Au reușit însă să evite folosirea cuvântului de ordine de la Niceea, *homooúsios*. Evitând detestabilul termen, ei au spus că Fiul este „în toate lucrurile asemenea [*hómoios*] Tatălui“ – o formulare folosită și de Atanasie –, dar nu au putut fi convinși să folosească și termenul *homooúsios*, care pentru ei era odios.

Constanțiu, presat militar în Orient, a căutat cu orice preț armonia cu partea apuseană a imperiului, iar în 346 i-a permis protejatului fratelui său, Atanasie, să se întoarcă în Alexandria. Această reabilitare a durat doar până când Constanțiu a obținut autoritatea unică și de necontestat ca urmare a morții fratelui său Constans în 350 și prin victoria asupra uzurpatorului Magnentius în 351. El fusese frustrat și umilit de încăpățânarea episcopilor occidentali aflați sub protecția fratelui său, așa că acum putea lua măsuri pentru a-i pune la

punct. Între timp, Atanasie continua să-și conducă dieceza cu asprime, astfel încât oponenții săi l-au stârnit pe Constanțiu împotriva lui. Drept urmare, Constanțiu a impus condamnarea lui Atanasie prin două sinoade occidentale, la Arles (353) și Milan (355).

Atanasie a fost înlăturat de pe scaunul episcopal al Alexandriei, dar a refuzat să plece până când nu a fost atacat fizic într-o biserică, în 356; apoi a fugit în deșert, iar episcopii care l-au susținut au fost trimiși în mine. Victoria politică a facțiunii ariene părea completă, dar acest succes i-a unit pe ortodocși împotriva lor, așa cum și arienii fuseseră uniți de victoria ortodoxă de la Niceea. Treizeci de ani trecuseră de la Niceea. Existau similitudini cu situația de dinaintea anului 325, dar de data aceasta avantajul strategic era de partea ortodoxă, temporar descurajată. După Conciliul de la Niceea, cei mai buni gânditori se aflau de partea ariană, cu excepția lui Atanasie însuși și a lui Marcel din Ancyra. Însă după 356 arienii cei mai viguroși din punct de vedere intelectual nu se mai regăseau pe scenă. În schimb, în rândul ortodocșilor, Atanasie era încă în plină floare, iar Ilarie de Poitiers, un teolog de cel mai înalt nivel, îi era alături.

d. Arianismul radical

În ciuda faptului că doar sprijinul

împăratului le dădea putere, reprezentanții arienilor nu au făcut nimic pentru a încerca să-și consolideze poziția în rândul maselor de credincioși. Aceștia, episcopi și popor deopotrivă, poate că erau nedumeriți de logica filozofică și teologică care impusese folosirea termenului *homooúsios*, dar cu siguranță se opuneau tuturor încercărilor de a diminua dumnezeirea și măreția lui Cristos. În ciuda acestui fapt și pentru că reanimau propuneri refuzate cu dispreț de regretatul Eusebiu din Nicomidia, cel mai bine văzuți dintre susținătorii lui Arie, Aetius și Eunomie, încercau mai degrabă să profite de protecția lui Constanțiu pentru a susține o linie ariană radicală. Precum Arie în 324–325, ei păreau mai interesați să le spună oamenilor ce nu este Isus Cristos Fiul, decât să îl prezinte așa cum e cu adevărat. Acești arieni afirmau că Fiul diferă în esență de Tatăl, că este „neasemănător“ (*anómoios*, mai degrabă decât *hómoios*, „asemenea“) Tatălui, că este o ființă creată sau chiar un lucru (termenul grecesc *ktísma*, „creație“ sau „ființă creată“, este neutru). Chiar și atunci când au admis că Fiul îl cunoaște perfect și cu adevărat pe Tatăl, ei au minimalizat semnificația acestei afirmații, susţinând că și alți oameni pot ajunge să-l cunoască.

Majoritatea răsăritenilor au respins

această abordare raționalistă și reducționistă – un fel de unitarianism de New England (SUA), cu secole înaintea timpului său. Ei se simțeau stânjeniți de termenul *homooúsios*, mai ales atunci când Marcel și Fotin i-au dat o interpretare modalistă, dar nu erau pregătiți să îl prezinte pe Cristos ca pe un lucru creat. Apelativul de „omeusieni“ a fost aplicat aderenților acestei tabere, care se împotrivea mai mult termenului *homooúsios* decât afirmației că Fiul posedă aceeași demnitate cu Tatăl. Din motive politice, o serie de episcopi au încercat să-i unească pe arieni și pe omeusieni; pentru că exista o asemenea diferență între ei, doar o formulă extrem de vagă putea împlini un asemenea scop. Înainte ca aceasta să poată fi găsită, presați de triumfătorul Constanțiu, episcopii apuseni s-au reunit la Sirmium în 357 și au întocmit o hotărâre proariană, interzicând folosirea ambilor termeni, *homooúsios* și *homoioúsios*. Această decizie reprezenta un atac deschis asupra Crezului de la Niceea, căci *homooúsios* este cuvântul său de ordine. În schimb, fiindcă *homoioúsios* era doar o concesie făcută de unii arieni moderați la Niceea, nu un strigăt de luptă, interzicerea acestor termeni nu a însemnat aproape nimic pentru tabăra ariană.

Noua formulă de la Sirmium era astfel

unilateral antiniceeană, deși se pretindea imparțială. Ea reafirma că Tatăl este mai mare decât Fiul, ceea ce nu este problematic dacă nu se înțelege că implică faptul că Fiul are o natură diferită. Cu toate acestea, Sinodul de la Sirmium a respins în mod explicit cuvântul de ordine de la Niceea, „de aceeași natură“. Chiar dacă nu a postulat o diferență între naturi, sinodul a avut un impact proarian; discipolii lui Aetius au început să ocupe posturi înalte în urma acestui compromis, care era de fapt o afirmare a arianismului radical.

Compromisul de la Sirmium, la fel ca și decizia Dred Scott de dinaintea Războiului Civil American, a mers prea departe și a determinat majoritatea opiniei publice să reacționeze împotriva sa. Cu greu mai era cineva de găsit la Răsărit care să fie un arian atât de radical și raționalist precum Aetius. Pentru a clarifica situația tulburătoare, Vasile din Ancyra l-a convins pe Constanțiu să facă un pas înapoi și să aprobe o formulă care, în esență, era pro-Niceea, chiar dacă nu folosea controversatul *homooúsios*, ci îl înlocuia cu mai blândul *homoioúsios* („de o natură asemănătoare“). Singura diferență, „iota“ (i), nu i-a deranjat pe majoritatea episcopilor, cu toate că Atanasie refuza să facă compromisuri: era *Athanasius contra mundum*, „Atanasie împotriva lumii“. Pentru moment, lumea,

dispusă să facă un compromis și să spună *homoioúsios*, era victorioasă. Victoria omeusienilor – o grupare mai degrabă artificială, formată din dorința de compromis, mai degrabă decât din vreun impuls teologic susținut – nu era cu nimic mai puțin spectaculoasă doar pentru că fusese orchestrată. Vasile din Ancyra a provocat alungarea lui Aetius și a unui mare număr de adepți de-ai săi.

Se prea poate ca practica de a formula dogma pe baza celui care avea atenția curții să fi început într-un mod destul de inocent sub Constantin, care nutrea un autentic interes teologic. Dar în 357 doctrinele erau impuse sau respinse doar pentru a satisface nevoile tacticilor politice fluctuante ale lui Constanțiu. Acesta și-a urmărit scopul de a impune formula omousiană întregii Biserici în cadrul unui sinod divizat din 359, ținut la Rimini pentru partea apuseană și la Seleucia pentru partea răsăriteană. În Occident, dorințele împăratului nu au fost luate în considerare, iar vechea formulă omousiană de la Niceea a fost reafirmată. Delegația occidentală trimisă la Constantinopol pentru a obține aprobarea lui Constanțiu a fost închisă la Niceea până când, în cele din urmă, a fost constrânsă să semneze o declarație (Declarația de la Niceea) care afirma doar o asemănare limitată. Sinodul răsăritean din Seleucia era în mâinile omeusienilor,

dar aici opoziția nu era formată din omousieni, ci din anomeii arieni stricți, adică adepții lui Aetius care insistau că Fiul este diferit de Tatăl. Înțelegerea noțiunii de „asemănare“ pe care o avea majoritatea episcopilor (asemănător cu Tatăl în toate lucrurile) a fost destul de apropiată de sensul vechiului Crez de la Niceea. Aetius a fost destituit și izgonit, dar împăratul era nemulțumit de limbajul omeusian și a insistat ca episcopii răsăriteni să accepte și ei limbajul mai liberal al Declarației de la Niceea, pe care îl impusese occidentalilor. Deși Aetius a fost izgonit, prietenii săi au recâștigat puterea. Ne confruntăm cu spectacolul unui conducător crud și imoral care își afirmă dreptul de a spune Bisericii ce să creadă despre natura lui Cristos. În 361, Constanțiu moare, lăsând imperiul lui Iulian, ultimul monarh păgân.

3. A doua fază a arianismului

În 361, la o generație după Niceea, victoria arienilor părea deplină. Ea fusese câștigată aproape în totalitate prin favoarea împăratului Constanțiu. În timpul luptei, gruparea niceeană, condusă de Atanasie, a păstrat un angajament consecvent, aproape inflexibil, față de principiul său, exprimat prin cuvântul de ordine *homooúsios*.

Arienii, mai maleabili, și-au variat poziția în funcție de circumstanțe, ba cedând practic în fața niceenilor, ba cerând recunoașterea punctului de vedere conform căruia Fiul este diferit de Tatăl. Ascensiunea lui Iulian a arătat slăbiciunea internă a taberei ariene. Iulian, care abandonase creștinismul și se întorsese la păgânism, s-a declarat indiferent față de toate disputele teologice dintre creștini, deși se pare că simțea mai multă simpatie pentru arieni decât pentru facțiunea pro-Niceea. Însă tabăra ariană era atât de lipsită de forță internă, încât s-a ofilit atunci când a apărut un împărat care pur și simplu nu a mai susținut-o așa cum făcuse împăratul anterior.

Când Iulian a ajuns pe tron în 361, Crezul de la Niceea nu fusese abandonat, dar toți susținătorii săi fuseseră alungați. Oficial, dominantă părea să fie tabăra moderată, cea a omeusienilor, care urmau o linie dezvoltată din combinarea teoriilor lui Origen despre „asemănarea substanței“ şi „subordonarea funcției“; dar, din punct de vedere politic, arienii extremiști, favorizați de Constanțiu, își arogau vertiginos supremația.

Iulian (361–363), cunoscut ulterior sub numele de „Iulian Apostatul“, a încercat să reinstituie religia păgână tradițională. El era fiul mai mic al fratelui vitreg al lui Constantin. După uciderea tatălui său,

Iulian a fost educat în clandestinitate, mai întâi de către Eusebiu din Nicomidia, un arian moderat, și apoi la școli din Italia și Grecia. A fost bine instruit și a preferat moștenirea păgână în locul creștinismului, pe care îl respecta doar formal. Devenit împărat, Iulian a adoptat rolul de filozof, așa cum făcuse Marcus Aurelius, ajungând în cele din urmă să se opună creștinismului în cele doar douăzeci de luni de domnie.

Deși Iulian a fost ostil tuturor creștinilor, dacă era să favorizeze vreun grup, atunci înclina spre facțiunea cea mai filozofică și elenistică, cea a arienilor. Cu toate acestea, acțiunile sale au accelerat triumful ortodoxiei. Practicând toleranța religioasă, precum și indiferența sau mai degrabă disprețul față de disputele doctrinare ale creștinilor, Iulian a revocat toate exilurile pe motive religioase. Acest lucru i-a permis lui Atanasie și celorlalți lideri ortodocși pro-Niceea să se întoarcă, dacă nu la putere, cel puțin la vechile lor scaune episcopale. Rezultatul imediat, așa cum Iulian a prevăzut și cu siguranță chiar și-a dorit, a fost conflictul și confuzia iscate în rândul creștinilor, iar rezultatul pe termen lung a fost o întărire a ortodoxiei. Susținătorii poziției ortodoxe trebuiau să recupereze mult din terenul pierdut, atât din punct de vedere politic, cât și din punct de vedere teologic.

Sub Constanțiu, sprijinul lor politic fusese puternic șubrezit. Faptul că păgânul Iulian a fost mai imparțial sau, cu alte cuvinte, la fel de ostil față de toate taberele creștine aflate în conflict, i-a ajutat pe ortodocși. Forța arianismului stătea în legăturile sale politice. Din punct de vedere teologic, ortodocșii trebuiau să găsească acum o modalitate de a explica conceptul de *homoousía* fără a cădea în modalism.[15] Acest lucru l-au făcut în anii 361–381, între moartea lui Constantin și cel de-al doilea Conciliu Ecumenic de la Constantinopol. Aceștia au fost ani cruciali pentru dezvoltarea doctrinei trinitare. În aceste două decenii, principiile deplinei Persoane și dumnezeiri atât a Fiului, cât și a Sfântului Duh au fost în sfârșit stabilite definitiv și explicit. Astfel a fost pusă temelia cristologiei și soteriologiei clasice, adică doctrinele despre Persoana și lucrarea lui Cristos.

a. Sinodul din Alexandria

De îndată ce Iulian i-a ridicat exilul, Atanasie s-a întors din nou la Alexandria. Acolo a avut loc un conciliu în vara aceluiași an, 362, care a pus bazele pentru viitoarea reafirmare a ortodoxiei niceene de la Constantinopol din 381. Acest sinod din Alexandria a fost important deoarece era primul care a subliniat dumnezeirea și Persoana atât a

Sfântului Duh, cât și a Fiului, și a cerut acceptarea formulei *homoousía* fără glose sau alte note de subsol. Sinodul nu a făcut nici o precizare cu privire la faptul dacă ar trebui să se vorbească sau nu despre Dumnezeu ca având un singur ipostas sau trei, evitând astfel confuzia care ar fi putut să apară referitor la semnificația termenului de *hypóstasis*, înțeles ca „substanță“ sau „persoană“. Deși mai mulți episcopi au cerut să fie afirmat că Dumnezeu este un singur ipostas (ceea ce majoritatea orientalilor ar fi considerat modalist), sinodul a evitat să se pronunțe – cu siguranță o concesie prudentă din partea lui Atanasie, de obicei foarte precis.

Înainte de Conciliul de la Niceea, principala problemă teologică se axase pe natura Fiului (și, indirect, a Duhului Sfânt). Fiul și Duhul Sfânt erau recunoscuți ca distincți de Tatăl. Dar dacă erau distincți, cum puteau să se împărtășească de ființa lui Dumnezeu, și nu mai degrabă să fie creați de el? După Niceea, pe măsură ce unitatea ființială a fost acceptată, întrebarea a devenit cum ar putea într-adevăr să împărtășească o singură natură și totuși să fie în mod distinct trei? Întâlnirea cu Arie i-a forțat pe ortodocși să sublinieze nu doar dumnezeirea, ci și individualitatea Fiului și a Sfântului Duh. Astfel a rămas întrebarea cum pot fi cei Trei un singur

Dumnezeu? Încercările de a explica acest lucru cad, de obicei, într-una din cele două erori: fie se subliniază unitatea naturii, și rezultă modalismul, fie se subliniază divinitatea fiecărei Persoane, caz în care pericolul este un fel de triteism.

Modalismul pare adesea a fi cea mai ușoară și mai naturală cale pentru creștini de a asimila tainicele doctrine conform cărora Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu și Duhul este Dumnezeu, în timp ce acest Dumnezeu este doar Unul. Multe încercări, antice și moderne, de a explica Treimea într-un limbaj obișnuit au căzut rapid în modalism. Două exemple bine cunoscute – și proaste – sunt compararea Treimii cu apa, care poate exista sub formă solidă, de vapori și lichidă, sau cu un singur om, care poate fi fiu, soț și tată. Cealaltă extremă, un fel de triteism, este mai puțin frecventă. Un echivalent se găsește în epoca modernă în conceptul mormon al Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh ca trei ființe divine distincte, antropomorfice, ceea ce este triteism conform standardelor ortodoxe.

Termenul ortodox *homooúsios* de la Niceea a triumfat în cele din urmă și a devenit standardul pentru dreapta credință. Desigur, el nu explică misterul, ci pur și simplu l-a exprimat. Influența puternică a arienilor moderați,

coroborată cu disponibilitatea lor de a face compromisuri, au fost suficiente pentru a garanta o anumită flexibilitate în interpretarea semnificației lui *homooúsios*, sau a consubstanțialității. De fapt, unii cercetători susțin acum că tabăra pro-Niceea a obținut o victorie doar cu numele și că, după Constantinopol, consubstanțialitatea a fost înțeleasă în realitate într-un mod arian moderat. Controversa *Filioque* din secolul al VIII-lea ar reprezenta o încercare a Occidentului de a interpreta consubstanțialitatea Tatălui și a Fiului în modul cel mai strict; refuzul Bisericii Răsăritene de a o accepta a exprimat teama ei față de un adaos care i se părea că slăbește distincția dintre Persoanele Sfintei Treimi.[16]

b. Problema limbajului

Doctrina Treimii este fundamentală pentru credința creștină, chiar dacă această învățătură nu a fost formulată într-un mod clar și general acceptat de către un conciliu ecumenic până în secolul al IV-lea. Toate convingerile creștine de bază despre lucrarea lui Cristos presupun că acesta este o Persoană distinctă, care poate intra în relație cu Tatăl. Totodată, Cristos trebuie să posede pe deplin atributele dumnezeirii pentru a împlini uriașa sarcină a reconcilierii și răscumpărării.

Deși creştinismul a avut nevoie să formuleze doctrina Treimii pentru a-și închega convingerile referitoare la Persoana și lucrarea lui Cristos, creștinilor le-a fost imposibil să înțeleagă doctrina sau să o explice în mod exhaustiv. Doctrina Treimii vorbește despre natura interioară a lui Dumnezeu cel transcendent, o chestiune care cu siguranță depășește capacitatea noastră omenească de înțelegere și trebuie respectată ca o taină dumnezeiască.

Chiar și atunci când oamenii recunosc că doctrina Treimii este un mister și trebuie să rămână un mister, sunt tentați să încerce să o explice. Afirmația că există trei Persoane, fiecare dintre ele fiind Dumnezeu, în timp ce Dumnezeu este mărturisit ca Unul, trebuie pur și simplu explicată într-o anumită măsură, deoarece altfel pare să fie autocontradictorie și absurdă. Creștinismul a susținut întotdeauna că doctrinele sale sunt în concordanță cu rațiunea, deși nu se întemeiază pe ea.

Cea mai sigură cale pe care o pot urma teologii atunci când abordează misterul Treimii este să îl enunțe pur și simplu, având grijă să nu riște să se încurce în explicații. Este ceea ce s-a făcut la Sinodul din Alexandria din 362. Cu toate acestea, prudența nu ar trebui să ne împiedice să expunem doctrina în mod complet și suficient de inteligibil pentru a arăta clar

că ea nu este absurdă sau autocontradictorie, ca și cum cineva ar spune „Trei este unul“. A nu face măcar atâta lucru înseamnă a transforma chemarea la credința în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, într-o chemare la o credulitate oarbă. Creștinii au refuzat mereu să facă așa ceva. Dar a încerca mult mai mult decât o expunere directă și simplă înseamnă a risca să sfârşim în contradicții, absurdități și erori. Deși cele două poziții extreme, modalismul, pe de o parte, și un fel de triteism, pe de altă parte, sunt foarte vechi, învățători nechibzuiți sau temerari continuă să cadă în ele. Chiar și Augustin, în monumentala sa lucrare *De Trinitate* (*Despre Treime*), pare uneori a fi modalist.

Ceea ce este cu adevărat fundamental în prezentarea doctrinei Treimii este conceptul de Persoană, atât în sine, cât și aplicat lui Dumnezeu. În general, oamenii se percep pe sine ca indivizi distincți de familia, tribul, neamul și specia lor. În același timp, oamenii văd adesea această individualitate ca pe un defect sau o slăbiciune și doresc să fie identificați în totalitate cu un grup. A fi individual înseamnă a fi limitat, slab și amestecat în conflicte insolubile. Din această perspectivă, este ușor de înțeles de ce conceptul biblic de Dumnezeu personal apare ca problematic. Păgânismul nebiblic considera adesea că zeii

individuali sunt personali, dar nu îi considera supremi sau transcendenți. Religia iudaică îl plasează pe adevăratul Dumnezeu deasupra tuturor acestor divinități surogat: el este „Dumnezeul dumnezeilor“ (Psalmul 136:2). „Căci toți dumnezeii popoarelor sunt niște idoli, dar Domnul a făcut cerurile“ (Psalmul 96:5).

Cele mai multe religii nebiblice, care postulează un unic Dumnezeu, îl consideră impersonal și, de obicei, fără legătură directă cu universul. Astfel, gnosticismul a interpus o mulțime de eoni spirituali între marele Dumnezeu, care este inefabil, și universul material și grosier. În schimb, religia biblică ne spune că Dumnezeu însuși este cel care a făcut cerurile. Pentru mulți păgâni rafinați intelectual, tendința evreiască de a-l personaliza pe Dumnezeu părea superficială și primitivă, chiar dacă poseda farmecul de a ne îngădui să fim făcuți după chipul lui Dumnezeu. Dacă pare primitiv să ne gândim că Ființa Supremă este personală, adică limitată și amestecată în preocupări lumești, cu atât mai primitiv și confuz pare atunci când spunem despre divinitate că este tripersonală.

Această problemă fundamentală, dificila sarcină de a concepe pe Unul cel infinit ca personal, a fost cu atât mai dificilă cu cât nici una din cele două limbi

folosite de creștini pentru a o aborda nu dispunea de o terminologie adecvată și, în plus, cele două limbi erau oarecum în dezacord una cu cealaltă. În acest context, faptul că doctrina creștină a Sfintei Treimi are atâta sens cât are reprezintă un triumf al minții omenești, sau al Duhului Sfânt. Următoarea diagramă ilustrează dificultatea:

Termenul grecesc	Echivalentul latin	Semnificația termenului în greacă	Semnificația secundară	Termenul latin uzual	Semnificația termenului latin	Semnificația secundară
ousia	*essentia**	esență sau substanță		*substantia*	esență sau substanță	
hypóstasis	*subsistentia**	persoană	substanță	*persona*		actor sau rol
prósopon	*facies**	față/chip sau mască	persoană	*persona*		

* Aceste echivalente latine directe nu au fost în general folosite în acest context.

Termenul grecesc *ousía* este un substantiv derivat din verbul „a fi“; echivalentul latin direct este *essentia*, de la *esse*, „a fi“; echivalentele englezești sunt *essence*, din latină, și *being*, din rădăcina germanică *be*. Din nefericire, termenul latin uzual pentru a traduce *ousía* nu este *essentia*, ci *substantia*, de la *substare*, „a sta sub“. Astfel, *consubstantialis* este traducerea latină a lui *homooúsios*. Aceasta este sursa a numeroase dificultăți, mai ales având în vedere faptul că timp de decenii grecii au folosit *ousía* în mod interșanjabil cu *hypóstasis*. *Hypóstasis* este derivat din *hyphístemi*, „a exista“ sau „a subzista“, și de aceea are echivalentul latin *subsistentia*, de la verbul *subsisto*.

Subsisto, care seamănă cu *substo*, din care derivă, este apropiat de *substo* în ceea ce privește semnificația, dar în timp ce *substo* și derivatele sale implică realitatea sau substanța de bază nediferențiată, *subsisto* și derivatele sale implică o realitate determinată, particulară, nu substanța de bază din care face parte acea realitate. Prin urmare, termenul grecesc *hypóstasis* și, într-o mai mică măsură, corespondentul său latin *subsistentia* au ajuns în cele din urmă să fie utilizați pentru a desemna ceea ce cunoaștem drept o persoană: o realitate individuală, determinată, conștientă, personală, care participă la o esență generală: *hypóstasis* sau *subsistentia* domnului Ion este persoana sa, care este numai a sa; *ousía* sau *substantia*, pe care o împarte cu toți ceilalți oameni, este natura sa omenească.

Din nefericire, această situație deja încâlcită este agravată de relația plină de capcane dintre cuvintele *hypóstasis* și *substantia*; de fapt, *substantia* este un termen tehnic latin inventat în perioada imperială prin analogie cu grecescul *hypóstasis*, într-o perioadă în care *hypóstasis* însemna în general „substanță de bază, sau subiacentă“ mai degrabă decât „realitate individuală, determinată“, adică „persoană“. Dezvoltarea limbajului teologic grecesc a impus în cele din urmă utilizarea

termenului *hypóstasis* în opoziţie cu *ousía* pentru a desemna „realitatea individuală, personală“, în timp ce cuvântul latin vădit similar, *substantia*, a fost folosit pentru a traduce grecescul *ousía* și pentru a desemna „realitatea de bază, subiacentă“, adică „esența“. Latina, pentru a traduce *hypóstasis*, a împrumutat cuvântul *persona*, inițial „mască“, din terminologia juridică, în care se distingea *persona*, „persoana“, de *res*, „lucrul“. Din păcate, *persona* avea un echivalent grecesc direct – *prósopon*. *Prósopon* a fost folosit, ca și *persona*, pentru a desemna o „mască“ (teatrală) și, de asemenea, „față, chip“, dar rareori pentru a desemna o „persoană“ în sensul nou dezvoltat de individ, reprezentant conștient al unei anumite realități.

În efortul de a face inteligibilă această încurcătură lingvistică, să reținem că atunci când grecii prezentau Treimea drept *mía ousía en trisín hypostáseis*, „o substanță (esență) în trei subzistențe (persoane)“, ei puteau fi înțeleși greșit ca spunând: „o esență în trei substanțe“, cu alte cuvinte, trei dumnezei. De cealaltă parte, când latinii spuneau: *una substantia in tribus personis*, „o substanță în trei persoane“, puteau fi înțeleși ca afirmând o unică *hypóstasis* („persoană“) în trei roluri, ceea ce ar fi însemnat că predicau un modalism sabelianist. Este deopotrivă de anevoios să examinăm

această încurcătură lingvistică de la o distanță de șaisprezece secole şi să ne imaginăm indignarea și oroarea provocate în rândul ortodocșilor de partenerii de dialog pe care îi percepeau drept propovăduitori ai triteismului sau modalismului. Cu toate acestea, putem spune retroactiv că îndelungata confruntare lingvistică a fost utilă atât din punct de vedere teologic, cât și psihologic. Distincția dintre *ousía* și *hypóstasis*, *substantia* și *persona*, „esență“ și „persoană“, a trebuit să fie clarificată pentru a ne permite măcar să înțelegem ce înseamnă să spunem că Trei – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt – sunt Dumnezeu, dar Dumnezeu nu este trei, ci Unul. Efortul de a obține un concept clar a ceea ce înseamnă o persoană înțeleasă în mod individual, aplicat la Persoanele Sfintei Treimi, a produs o mai bună înțelegere a naturii persoanei omenești drept ceva mai mult decât o simplă constelație temporară de atomi, impulsuri și emoții.

Filozofia idealistă și postidealistă, care subliniază individualitatea, libertatea și valoarea absolută a individului, este un produs secundar al conceptului de persoană definit de teologia trinitară. Poate că nu este de acord cu dictonul biblic conform căruia omul este făcut de Dumnezeu după chipul său, dar admite o evaluare filozofică a persoanelor omenești făcute după chipul înțelegerii

teologice a Persoanelor lui Dumnezeu. Epoca noastră este frecvent numită postcreștină și, în consecință, este în mod necesar posttrinitară. Pe măsură ce cunoașterea Persoanelor Sfintei Treimi dispare din conștiința culturală a omului occidental, odată cu ea dispare și cunoașterea valorii indivizilor, a persoanelor omenești, iar omul devine o marfă. Astfel, într-un mod ciudat, cea mai misterioasă dintre dogmele creștine, cea a Sfintei Treimi, și această ceartă aparent neînsemnată a teologilor asupra literei „iota“, sunt legate de modul în care oamenii se înțeleg pe sine și se tratează unii pe alții. O societate care nu a cunoscut niciodată creștinismul, cum ar fi cea a Greciei păgâne, poate dezvolta un umanism propriu, dar atunci când o societate deja creștină își pierde dogmele, își pierde o mare parte din natura omenească odată cu ele.

c. Renașterea subordinaționismului

Atât primii arieni, cât și urmașii lui Lucian din Antiohia, care i-au precedat, au fost preocupați să facă distincția între Fiul și Tatăl, nu să îi confunde unul cu celălalt. Aceasta este o dorință pe care teologia o consideră legitimă și pe care încearcă să o respecte. Poziția omousiană care a triumfat la Niceea a fost motivată de dorința de a afirma deplina dumnezeire a lui Cristos, protejând în

același timp monoteismul. Această dumnezeire s-ar fi pierdut dacă Cristos ar fi fost recunoscut doar ca o creatură; prin urmare, arianismul trebuia respins. Dar formula omousiană nu a salvgardat distincția dintre Persoane; de fapt, părea să o pună în pericol. Însuși marele Atanasie, cel mai important apărător al consubstanțialității, a fost martor la dezvoltarea formulei în direcția adopționismului de propriul său aliat, Marcel, și la exagerarea ei de discipolul acestuia, Fotin.

Astfel, la Alexandria, în 362, Atanasie a fost dispus să renunțe la discuția despre numărul de ipostasuri în dumnezeire, atâta timp cât consubstanțialitatea Fiului era acceptată. Pentru a spune o singură *ousía*, trei ipostasuri, este necesar să se facă distincția între termenul *ousía* și *hypóstasis*, căci altfel definiția nu numai că este misterioasă, ci și autocontradictorie. Dar cum se poate face distincția dintre cele trei ipostasuri, dacă fiecare ipostas, sau Persoană, posedă în totalitate natura divină indivizibilă? Dacă Fiul este consubstanțial cu Tatăl și coetern cu el, cum se mai deosebește de el?

Dacă fiecare dintre Persoanele Sfintei Treimi este Dumnezeu, atunci fiecare posedă în mod necesar atributele divinității, cum ar fi eternitatea, imuabilitatea și infinitatea. În ce sens se

poate spune atunci că Persoanele sunt distincte una de cealaltă, dacă atributele pe care le posedă sunt identice? Pentru a explica acest lucru, teologii au inventat termenul „proprietate“, derivat din latinescul *proprius* („propriu“, adică „aparținând persoanei sau individului“). În teologie, o proprietate aparține unei singure Persoane. Așadar, într-un anumit sens, vedem că acest concept al proprietăților personale ale Tatălui, Fiului și Sfântului Duh nu reprezintă altceva decât un instrument conceptual care să ne permită să recunoaștem faptul fundamental că ei sunt distincți unul de celălalt. Atunci când încercăm să contemplăm sau să conceptualizăm natura lui Dumnezeu, diferența dintre Dumnezeu – infinit, etern și imuabil – și noi înșine, alături de toate celelalte creaturi – finite, temporale și supuse schimbării –, ne pune în situația imposibilă de a gândi caracteristici distinctive în sânul Dumnezeirii. Fiecare Persoană divină este categoric diferită de noi și, în principiu, poate fi înfățișată doar în termeni negativi (infinită, eternă, imuabilă etc.) sau superlativi (omniscientă, omnipotentă, infinit de bună etc.). Nu putem face distincții între Persoane în ceea ce privește aceste atribute, ca și cum am putea spune că Tatăl este mai înțelept decât Fiul, sau mai milostiv, sau orice altceva de acest fel.

Conciliul de la Niceea a afirmat că nu există nici o distincție în ceea ce privește așa-numitele atribute esențiale neîmpărtășibile, infinitatea, eternitatea și imuabilitatea[17], mai exact, că nimeni nu poate spune: „Tatăl era când El [Fiul] încă nu era“. Fiul, asemenea Tatălui, este coetern. În aceste condiții, cum poate fi distins Fiul de Tatăl? Dacă este absolut identic din toate punctele de vedere, atunci Fiul trebuie să fie Tatăl, ceea ce este modalism. Dacă este identic cu Tatăl, dar distinct de el, nu apare el ca o a doua divinitate alături de prima?

Cum este posibil să exprimăm clar distincția dintre Persoane fără a anula ideea că Dumnezeu este o singură substanță sau ființă divină, nu trei ființe? Teologia împrumută limbajul relațiilor, spunându-ne că Tatăl naște și trimite, în timp ce Fiul este născut, iar Duhul Sfânt este trimis. Analogiile omenești ale acestui limbaj sugerează în mod necesar că Tatăl, care naște, este anterior Fiului, care este născut. Dar această analogie este înșelătoare. Origen, care a dezvoltat conceptul de „naștere din veșnicie“, a sugerat soluția. Însă atunci trebuie să recunoaștem că acest concept de naștere este în realitate impropriu pentru a ne spune care este relația dintre Tatăl și Fiul, deoarece analogia omenească eșuează atunci când vorbim de o naștere veșnică. Limbajul este biblic și este cel mai bun pe

care îl putem avea, dar nu ne poate explica cu adevărat o relație care transcende capacitatea noastră de înțelegere. Ne spune însă că Tatăl și Fiul sunt Persoane distincte, iar acest lucru este important. Întrucât limbajul folosit pentru a-l distinge pe Duhul Sfânt, cel al purcederii sau al trimiterii, este diferit de cel folosit pentru Fiul, acesta îl distinge pe Duhul Sfânt atât de Fiul, cât și de Tatăl.

Terminologia nașterii are dezavantajul că sugerează că Tatăl este anterior Fiului. Acest gând este condamnat în mod explicit de Crezul de la Niceea, în versiunea sa anterioară din 325, care condamnă pe toți cei care spun: „Tatăl era când Fiul încă nu era". Augustin a depășit această dificultate printr-o analogie cu soarele, care produce mereu și în mod constant lumină și căldură. Din nefericire, lumina și căldura nu sunt personale, iar un astfel de limbaj sugerează că Fiul și Duhul Sfânt sunt simple manifestări fenomenale ale uneia și aceleiași Persoane, Tatăl. Astfel, analogiile lui Augustin tind să depersonalizeze pe Fiul și pe Duhul Sfânt, așa că pot fi acceptate doar cu mari rezerve[18].

Ne întoarcem astfel la limbajul biblic. Acesta ne permite să atribuim următoarele proprietăți tradiționale fiecăreia dintre cele trei Persoane: Tatălui, proprietatea de a fi nenăscut;

Fiului, proprietatea de a fi născut; și Sfântului Duh, proprietatea de a purcede. În ultimă instanță, acest limbaj ne spune doar că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt Persoane distincte. De asemenea, ne sugerează o parte din sensul de a fi o persoană, adică a fi individual și neinterșanjabil cu o altă persoană: cel care naște și cel născut nu își pot inversa rolurile. Insistența asupra acestor proprietăți personale nu ne explică cu adevărat Treimea și nici nu ne îngăduie să o înțelegem, dar ne arată clar că în Treime avem de-a face cu trei Persoane distincte, nu doar cu moduri sau apariții ale uneia și aceleiași Persoane.

Niceea a afirmat în mod clar că distincția dintre Tatăl și Fiul nu este ontologică sau substanțială, întrucât amândoi sunt Dumnezeu. Nu a specificat însă în mod clar în ce constă această distincție. În măsura în care nu este ontologică, ea trebuie să fie relațională, așa cum continuă să afirme limbajul Bibliei chiar și atunci când curățăm „nașterea“ de implicațiile sale ontologice. În acel moment, pentru a face distincția dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, s-a permis ca limbajul să-și păstreze în continuare implicațiile iconomice; adică, s-a considerat că Persoanele Treimii sunt diferite în relația de mandant și împuternicit, cel care trimite și cel care este trimis (Ioan 3:16, 14:16). Aici, în cele

din urmă, distincția s-a întrerupt; Fiul, aflat sub (*sub*) poruncile Tatălui, este în mod clar subordonat în relație, deși nu prin natură; același lucru este valabil și pentru Duhul Sfânt. Înțelegerea naivă din secolul al II-lea a Sfintei Treimi conform unei analogii iconomice a fost readoptată într-o formă oarecum rafinată ca singura modalitate acceptabilă de a discerne proprietățile personale ale celor trei Persoane ale Treimii.

d. Norma normans și norma normata

Exemplul de la Niceea al conceptului de *homooúsios* și interpretarea sa la sfârșitul secolului al IV-lea ne oferă o perspectivă asupra sensului fundamental al principiului Scripturii, pe care îl putem descrie și ca distincție între *norma normans* și *norma normata. Norma normans*, sau „norma normatoare“, este standardul suprem, norma după care sunt stabilite toate standardele secundare. Pentru toți creștinii, în mod foarte clar și explicit, încă de pe vremea lui Irineu, Sfânta Scriptură însăși a reprezentat acest tip de normă (deși noțiunea de *norma normans* este de origine mult mai târzie). Fiindcă Scriptura însăși este complexă, pe de o parte, și lipsită de definiții teologice precise, pe de altă parte, a existat întotdeauna o necesitate atât teologică, cât și practic pastorală de a sintetiza

învățăturile Bibliei în formule de credință. Acestea au devenit norme pentru credința creștină, prin care se puteau măsura înțelegerea și interpretarea Scripturii de către teologi, precum și de către candidații la botez. Un astfel de crez poate fi numit *norma normata*, o „normă normată“ sau „normă standardizată“.

Dacă Biblia, din pricina dimensiunii și a varietății structurii sale, oferă multe posibilități de interpretări divergente, același lucru se poate spune și despre crezuri. Datorită conciziei lor – care este un atribut necesar într-o formulă –, ele cer să fie interpretate. Noi interpretăm Scriptura prin crezuri. Dar după ce standard vom măsura crezurile însele? Răspunsul, desigur, este clar indicat în distincția dintre *normans* și *normata*. Creștinii se întorc în mod firesc la Scriptură pentru a testa validitatea normelor standardizate, a crezurilor. Un crez este normat, nu normator. Această afirmație poate suna bine în teorie, dar cum putem fi siguri că, în realitate, Scriptura este cea care normează crezurile, și nu crezurile sau confesiunile de credință ale Reformei sunt cele care normează înțelegerea noastră asupra Scripturii? În acest punct pare să fie necesar să spunem pur și simplu că dovada existenței budincii este faptul de a o mânca. Aici avem diferența dintre

ortodoxie, așa cum a elogiat-o G.K. Chesterton, ortodoxia ca forță pozitivă care ne permite să îi aducem lui Dumnezeu dreapta cinstire care i se cuvine, și ortodoxia în sensul negativ, cel în care aceasta devine o cămașă de forță pentru credința vie și pentru libertatea creștină.

Este imposibil de negat faptul că creștinismul a dezvoltat multe exemple de dogmatism fariseic în ceea ce privește întrebările doctrinare, precum și de autoritarism fariseic în ceea ce privește comportamentul. Oricine este familiarizat cu istoria și viața actuală a structurilor și instituțiilor bisericești ortodoxe știe că expresia „ortodoxie moartă“ nu este doar un simplu abuz retoric. Înseși formulele ortodoxe care au fost create pentru a le da creștinilor posibilitatea de a-i aduce lui Dumnezeu o dreaptă slăvire pot deveni uneltele unui formalism ucigător; acest proces trist s-a repetat frecvent de-a lungul istoriei creștinismului.

e. Schisma antiohiano-meletiană

În linii mari, Alexandria este asociată în cadrul discuțiilor cristologice cu accentuarea dumnezeirii și a veșniciei, iar Patriarhia învecinată a Antiohiei cu accentuarea naturii omenești și a istoricității. Din perspectiva ortodoxiei de mai târziu, ar fi frumos să putem spune

că aceste două impulsuri la fel de valabile au fost unite într-un mod constructiv la Calcedon, dar, din păcate, nu este atât de simplu. Trebuie să observăm, de asemenea, că Alexandria nu a fost doar locul de naștere al ortodoxiei atanasiene, ci și al ereziei ariene. Ortodoxia alexandrină și arianismul au acest lucru în comun față de Școala Antiohiană: nu se interesează în mod determinant de unitatea dintre Cristos și omenire. Pe de altă parte, teologii antiohieni nu au fost în nici un caz apărători consecvenți ai naturii omenești depline și istorice a lui Isus. Lucian din Antiohia a fost cel care i-a dat lui Arie impulsul decisiv pentru a vedea în Logos, întrupat în Isus, o ființă spirituală, dar creată, care a luat locul unui suflet omenesc; astfel, Cristosul lui Lucian și al lui Arie nu era pe deplin omenesc, așa cum ar fi dorit tendința generală a gândirii antiohiene. Acest reziduu al arianismului – ideea că Logosul s-a întrupat în trup omenesc, dar nu într-un om în sensul deplin al cuvântului – a fost preluată în ortodoxia alexandrină după victoria deplină a conceptului de *homooúsios* și a dus în cele din urmă la convingerea că Isus, după întrupare, nu a posedat o natură omenească deplină și completă. Aceasta este poziția pe care vom ajunge în scurt timp să o cunoaștem sub numele de monofizism.

Deși o discuție mai amplă despre monofizism va urma în capitolul XI, în acest moment este necesar să aruncăm o privire anticipativă. În timpul fazei de dezvoltare teologică pe care o numim cea a controverselor trinitare, se impunea înțelegerea faptului că Fiul care se întrupează în Isus Cristos este pe deplin dumnezeiesc: „consubstanțial cu Tatăl“ este expresia-cheie aici. Această conștiință a trebuit să fie dobândită pentru a recunoaște în Cristos ceea ce Evanghelia îi atribuie: puterea de a salva întreaga omenire căzută. Dar, odată ce dumnezeirea lui Cristos a ajuns să fie recunoscută, se va ridica în mod natural întrebarea referitoare la firea sa omenească deplină. În conformitate cu viziunile filozofice generale ale vremii, precum și cu mișcările religioase idealiste ale gnosticismului și neoplatonismului, care erau mai degrabă orientate doar înspre supranatural, majoritatea oamenilor considerau că este dificil să îl asocieze pe Dumnezeu cu o ființă omenească individuală limitată și finită. Și mai dificil decât să îi atribuie lui Dumnezeu un trup omenesc era să îl asocieze cu un anumit om. Dispunem doar de un singur termen, „întrupare“ [în engleză, *incarnation*], care înseamnă literalmente „a deveni trup“ [sau „a deveni carne“; în germană, *Fleischwerdung*]. Poziția ariană era că

Isus este Logosul întrupat într-un corp omenesc – dar nu exista un suflet omenesc individual, adică o personalitate în sensul curent. Chiar dacă implicațiile depline ale acestei linii de gândire nu fuseseră încă sesizate în anul 325, Crezul de la Niceea, într-un mod aproape profetic, a răspuns problemei ulterioare adăugând la frazele obișnuite „și s-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioară și s-a făcut om“. Nu există un echivalent potrivit în limba engleză pentru această ultimă afirmație: am putea spune, în mod logic, „hominizare“ [în engleză, *hominization*], dar acest termen este folosit în cu totul alt sens în biologie și antropologie și probabil că nu ar trebui introdus în acest loc. Echivalentul german, *Menschwerdung* („a deveni om“; „a se face om“), este folosit în mod obișnuit și corect pentru a transmite sensul mai cuprinzător a ceea ce înseamnă afirmația, dar nu este exprimat în termenul englezesc de *incarnation* [„întrupare“].

În secolul al V-lea, va deveni evident că dacă Isus nu are suflet omenesc și nici personalitate omenească, atunci nu este pe deplin om. „Întruparea“ este mai ușor de conceput decât *Menschwerdung* [„a se face om“], dar numai aceasta din urmă îl face pe Mântuitor pe deplin omenesc și pe deplin divin. Ortodoxia, atât romano-catolică, cât și protestantă, a sesizat

deplina dumnezeire a lui Cristos și o mărturisește într-un mod ferm, dar există adesea multă confuzie cu privire la deplina natură omenească și, deși nu este niciodată negată în cercurile ortodoxe, este adesea neglijată sau chiar ignorată.

Conciliul din Alexandria, în ciuda reținerii de care a dat dovadă chiar și Atanasie, nu a reușit să înfăptuiască o reconciliere deplină între tabăra omousiană mai veche și tabăra omeusiană mai nouă, condusă de Meletie din Antiohia (†381). În ciuda faptului că omeusienii antiohieni acceptau acum limbajul omousian de la Niceea, conservatorii îi considerau nesinceri în conformismul lor, iar ei, la rândul lor, îi priveau pe conservatori ca pe niște teologi tiranici, care depășesc cu mult limitele stabilite de Crezul de la Niceea. Cu puțin timp înainte de a muri în luptă, în 363, Iulian Apostatul l-a trimis din nou în exil pe Atanasie; succesorul său, ortodoxul, dar altminteri irelevantul Iovian, l-a rechemat imediat. Atanasie, exprimându-și recunoștința față de Iovian, a considerat necesar să-l avertizeze împotriva celor care acum acceptau Crezul de la Niceea, dar îi dădeau o interpretare falsă. Formula în sine nu mai era suficient de clară, în ciuda faptului că fusese adoptată în urma eforturilor de a obține o claritate finală. Bunăvoința unei mari părți a arienilor

moderați de a accepta conceptul de *homooúsios*, cu condiția să fie permisă o anumită flexibilitate în interpretarea lui, a dus la o împăcare temporară la un sinod din Antiohia, în același an în care cel mai radical arian, Acachie din Cezareea, a ajuns să fie de acord cu Meletie în reafirmarea formulei niceene. O schimbare politică bruscă a răsturnat din nou situația: scurta domnie a lui Iovian s-a încheiat în 364, acesta fiind succedat de Valens în Est și Valentinian în Vest.

Valens a decis imediat să-și ofere sprijinul facțiunii ariene și astfel, încă o dată, ca și în timpul lui Constanțiu, arianismul a reușit să obțină prin mijloace politice ceea ce nu putea obține în conciliile bisericești. Valens a început să-i sancționeze și să-i interzică nu numai pe reprezentanții mai vechi ai ortodoxiei de la Niceea, ci și pe cei pe care unii dintre ortodocși îi mai considerau eretici, gruparea omeusiană moderată. Rezultatul firesc a fost o alianță și mai strânsă între omousieni și omeusieni împotriva arienilor proaspăt reveniți. Abia în acest moment, după patruzeci de ani de teologie manipulată politic, controversa începea să ia din nou forma unei dezbateri teologice mai degrabă decât a unei intrigi politice.

În 370 Vasile (330–379) a devenit episcop de Cezareea în Capadocia;

împreună cu prietenul său de o viață, Grigore de Nazianz (episcop de Constantinopol 380–381; † cca 390) și cu fratele său mai tânăr Grigore, episcop de Nyssa, în Capadocia († cca 395), a reușit să arunce în conflict, de partea ortodoxiei, atât influența unei erudiții impresionante, cât și carisma duhovnicească a unui ascetism exemplar. (Vasile, el însuși un ascet, a instituit marea regulă monahală a creștinismului răsăritean.) În timp ce aceste influențe teologice se conturau, împăratul apusean Valentinian moare în 375; succesorul său, Grațian, era ortodox și, când era tânăr, se aflase sub foarte puternica influență a primului mare Părinte Bisericesc de limbă latină de la Ciprian încoace, Ambrozie al Milanului (cca 339–397), mentorul spiritual al lui Augustin. Valentinian, spre deosebire de Valens, nu a intervenit în politica ecleziastică; în schimb, succesorul său Grațian a acționat decisiv pentru a spori supremația ortodocșilor. Moartea lui Valens (în 378) în mâinile goților, care, în mod paradoxal, erau arieni, a privat tabăra ariană din Est de sprijinul politic pe care îl considera atât de necesar. Grațian a ridicat un apusean, Teodosie, la rangul de coîmpărat în Est (379–395, împărat unic în 394–395), iar această alegere a însemnat sfârșitul influenței ariene. Teodosie, care a acceptat botezul în 380,

abia după ce a devenit împărat, a emis imediat edictul care, de fapt, a făcut din creștinism religia de stat a Imperiului Roman. Decretul se referă în mod specific la credința pe care o recomanda tuturor supușilor săi drept credința episcopilor Damasus al Romei și Petru al Alexandriei, adică ortodoxia. Crezul de la Niceea punea accentul pe întruparea, pătimirile, învierea și a doua venire a lui Cristos și, din acest motiv, avea o orientare mai degrabă istorică decât teologică. În schimb, decretul lui Teodosie pune accentul pe dumnezeirea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh și pe doctrina Treimii, fără însă a menționa și lucrarea lui Cristos ca atare. În 381, Teodosie a interzis adunările de cult eretice din toate orașele; totodată, urmând exemplul lui Constantin, a convocat un conciliu general care să se întrunească în același an în capitala apuseană. Acest al doilea Conciliu Ecumenic marchează cu adevărat începutul ortodoxiei ecumenice, deoarece, spre deosebire de Niceea, el a reprezentat mai degrabă concluzia decât începutul conflictului cu arianismul. De asemenea, Teodosie a luat toate bisericile din mâinile arienilor și le-a încredințat episcopilor și preoților ortodocși.

f. „Noua“ ortodoxie

Anul 381 marchează începutul unei noi epoci în istoria creștinismului.

Încreștinarea Imperiului Roman și instituirea creștinismului ca religie oficială a acestuia sunt asociate de obicei cu Constantin cel Mare, dar, de fapt, Teodosie I a fost cel care a promulgat legislația necesară. Când Constantin a abolit persecuția creștinismului și a devenit creștin, doctrina creștină era într-o stare fluctuantă. Controversa ariană se afla în prima sa fază. În momentul în care Teodosie a făcut din creștinism religie de stat, arianismul își încheiase dezvoltarea. Prin urmare, ceea ce Teodosie a stabilit nu a fost pur și simplu un catolicism incipient – care îngloba o diversitate moderată de opinii –, ci o ortodoxie niceeană explicită. Astfel, creștinismul și ortodoxia au fost stabilite oficial în același timp, în anii 380–381. Înainte de Teodosie, conceptul de „Biserică“ era mai larg și, în ciuda tuturor conflictelor, arienii puteau fi considerați ca făcând parte din Biserică. După Teodosie, Biserica avea să fie formată doar din ortodocșii pro-Niceea; toți ceilalți deveneau eretici sau sectari.

Întrebarea pe care mulți istorici au ridicat-o este dacă ortodoxia din 381 era într-adevăr vechea ortodoxie de la Niceea. Harnack, de exemplu, a susținut că, în anii dintre Niceea și Constantinopol, ortodocșii au reușit să își afirme propriul cuvânt de ordine, „consubstanțial“, dar cu prețul

interpretării acestuia într-un mod mai compatibil cu poziția arienilor moderați decât cu sensul său original niceean. Adolf Harnack și Reinhold Seeberg susțin că la Niceea termenul era menit să exprime unitatea fundamentală a Tatălui și a Fiului. Din acest motiv, ortodoxia niceeană a fost mai degrabă apropiată în concepție de modalism. Până la Constantinopol, „consubstanțialitatea“ a ajuns să însemne egalitatea Persoanelor. În anul 325, Biserica era monoteistă, dar în mod trinitar; până în anul 381, Biserica ajunsese în primul rând trinitară și abia în al doilea rând monoteistă.

E corect să spunem că arianismul a triumfat în interpretarea cuvântului *homooúsios* și astfel a câștigat în practică ceea ce pierduse pe hârtie? Nu și dacă ne amintim că punctul major al arianismului este ideea că Fiul este diferit de Tatăl în ceea ce privește natura. La Niceea, accentul a fost pus pe unicitatea naturii, iar după Constantinopol pe egalitatea naturii. La Constantinopol, ca și la Niceea, era perfect clar faptul că creștinismul mărturisește o singură substanță divină, nu două sau trei. Astfel, în ciuda diferenței de accent, nu a existat o diferență majoră de sens. Constantinopolul nu era mai triteist decât Niceea. Arienii, prin încercările lor de a afirma o diferență de natură între Tatăl și Fiul, cel puțin i-au ajutat pe ortodocși să

exprime distincția dintre Persoane suficient de clar pentru a preveni o recădere în modalism.

Pentru a împiedica ca termenul „consubstanțial“ să fie pierdut de Biserică în deceniile în care ideile ariene erau în ascensiune, Atanasie a trebuit adesea să stea singur „împotriva lumii“. Cu toate acestea, în momentul în care s-a aflat din nou în ascensiune, la Alexandria în 362, el s-a mulțumit cu reafirmarea consubstanțialității și nu a insistat să meargă dincolo de ea pentru a-și impune interpretarea aliaților săi occidentali. O astfel de calitate de a rămâne de o fermitate absolută în caz de atac, dar de a fi flexibil în caz de victorie, este rară în rândul liderilor, fie ei ecleziastici sau politici.

Pe lângă fermitatea lui Atanasie, partidul niceean a fost întărit și de faptul că nu a fost niciodată lipsit de adepți în Bisericile din Asia, chiar și atunci când arianismul era în grațiile guvernului, iar arienii ocupau episcopii importante din Răsărit. Roma nu s-a clintit niciodată în angajamentul său față de limbajul niceean, iar această fermitate istorică este adesea citată de romano-catolici în sprijinul pretențiilor lor privind primatul papalității. În comparație cu Roma, marile scaune episcopale din ținuturile răsăritene se orientau după cum bătea vântul politic, indicând ba într-o direcție,

ba într-alta, în funcție de cum se schimbau preferințele curții imperiale.

g. Semiarianismul

Între 362 și 381 a apărut o mișcare de scurtă durată cunoscută sub numele de semiarianism. Adepții săi acceptau consubstanțialitatea Fiului și, astfel, păreau să fie în armonie cu Crezul de la Niceea. În același timp, ei negau consubstanțialitatea Duhului Sfânt, lucru pe care versiunea din 325 nu îl menționează și pe care versiunea finală din 381 doar îl implică. Acceptând consubstanțialitatea Fiului, dar negând-o pe cea a Duhului Sfânt, semiarianismul ar fi distrus doctrina ortodoxă a Treimii, care cere în mod clar credința în trei Persoane egale, nu în două. Faptul că semiarianismul a creat doar o vremelnică agitație și că noțiunea „consubstanțialitatea Duhului Sfânt“ era acceptată fără prea multe probleme sunt dovezi pentru teza conform căreia doctrina Treimii nu a evoluat în etape, ci a fost prezentă în Biserică într-o formă implicită încă din timpul Noului Testament. Cu excepția mișcării semiariene, de scurtă durată, nu a existat o etapă intermediară de „binitarism“ în care doar dumnezeirea Tatălui și a Fiului să fie acceptată, în timp ce cea a Sfântului Duh nu. De îndată ce implicațiile consubstanțialității au fost recunoscute în

cazul Fiului, acestea au fost aproape imediat văzute și în Persoana Sfântului Duh. Trinitarismul a fost implicit în credința creștină încă de la început, doar formularea sa explicită a durat mai mult timp pentru a se dezvolta.

h. Al doilea Conciliu Ecumenic

Duhul Sfânt a fost asociat cu Tatăl și cu Fiul încă din primele timpuri creștine, datorită bine-cunoscutei formule a botezului „în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh“ (Matei 28:19). Dar ce anume se înțelegea prin termenul „Sfântul Duh“ a rămas multă vreme neclar; nu i s-a putut da cu adevărat o formă definitivă până când doctrina dumnezeirii și a persoanei distincte a Fiului nu a fost stabilită în mod corespunzător. Este dificil de răspuns cu precizie pe baza Scripturii la întrebarea antropologică dacă omul este dihotomic, format din trup și suflet, sau trihotomic, format din trup, suflet și spirit/duh, deoarece cei mai mulți termeni sunt folosiți uneori ca sinonime, alteori cu sensuri diferite. Există o paralelă în folosirea în Biblie a termenilor „Dumnezeu“, „Tată“, „Spirit/Duh“, „Duhul lui Dumnezeu“ și „Duhul lui Cristos“. Isus a promis că va trimite Duhul Sfânt după plecarea sa (Ioan 16:7; *cf*. Fapte 1:8) și, de asemenea, a promis că va fi mereu cu ucenicii săi (Matei 28:20). Prin

mărturisirea credinței în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, se poate spune că primii creștini și-au mărturisit pur și simplu credința în Dumnezeu în calitate de Creator, în Cristos ca Răscumpărător și în prezența permanentă a Duhului lui Dumnezeu în Biserică în calitate de Mărturisitor și Sfințitor, fără să presupună vreo explicație dezvoltată a doctrinei trinitare. Ambiguitatea limbajului biblic și a conceptelor teologice care derivă din acesta, a făcut ca o declarație clară a doctrinei trinitare să fie o imposibilitate practică în primele secole. Nici interpretările modaliste, nici cele ariene nu au fost excluse de definitiile din secolele al II-lea si al III-lea.

Limbajul Noului Testament permite ca Duhul Sfânt să fie înțeles ca o forță sau o influență impersonală mai ușor decât Fiul. Încercarea de a dezvolta o înțelegere a Sfântului Duh care să fie în concordanță cu pasajele trinitare din Noul Testament și cu înțelegerea ortodoxă a Fiului a dat roade la Constantinopol în 381. Au existat o serie de motive pentru care recunoașterea Persoanei Duhului Sfânt a durat mai mult decât cea a Fiului: (1) termenul *pneúma*, „suflare“, este la genul neutru și impersonal în sensul său obișnuit; (2) lucrarea distinctivă a Duhului Sfânt de influențare a credinciosului nu pare neapărat la fel de personală ca cea a Tatălui, care a creat

universul din nimic, sau a Fiului, care a răscumpărat omenirea; în plus, cei care vedeau Duhul ca pe o Persoană erau adesea eretici, de exemplu montaniștii; (3) mulți dintre primii teologi au atribuit Logosului, sau Cuvântului, activitatea revelatoare pe care teologii de mai târziu au văzut-o drept lucrarea specială și personală a Duhului Sfânt.

Origen a făcut greșeala de a considera că Duhul Sfânt este creat, dar a introdus ideea unei purcederi din afară a Duhului Sfânt, analoagă cu ideea sa de naștere din veșnicie a Fiului. Tertulian a fost primul care a vorbit în mod clar despre Duhul Sfânt ca Dumnezeu și a spus că este de o unică substantă cu Tatăl.

În timpul primei faze a controversei ariene s-a acordat puțină atenție Duhului Sfânt. După Arie, magistrul său Lucian l-a descris drept creatura desăvârșită, creată de Tatăl prin Fiul – și, prin urmare, ulterior atât Tatălui, cât și Fiului. Mărturisirile de credință ale lui Lucian, formulate la Antiohia, vorbesc vag despre Duhul Sfânt că este „Mângâietorul, Sfințitorul și Desăvârșitorul credincioșilor“. Despre formulările ortodoxe cu greu putem spune că erau mai precise atunci când vorbeau despre Duhul Sfânt că este „trimis pentru noi de același Fiu“, ceea ce nu sugerează în mod expres că Duhul era recunoscut drept consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul. Se pare

că Atanasie a devenit brusc conștient de problemă în ultimul deceniu al domniei lui Constanțiu și a luat imediat o poziție clară: dacă Duhul este consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul, atunci este necesar să i se aducă închinare; dacă este o Persoană distinctă, independentă, atunci trebuie să împărtășească atributele Fiului, pentru că orice altceva ar destrăma Treimea și ar distruge dumnezeirea Fiului. Ca și în cazul lucrării răscumpărătoare a Fiului, pe care Atanasie credea că Fiul nu o putea săvârși în favoarea creaturilor, dacă și el era o creatură, nici Duhul Sfânt nu putea fi doar o creatură în măsura în care lucrarea sa presupunea sfințirea și însufletirea creaturilor. Ceea ce nu a reușit Atanasie să facă – și ceea ce nu s-a reușit încă să se facă cu adevărat în mod satisfăcător pe vremea lui – a fost să diferenţieze clar activitatea Duhului Sfânt, văzut ca o Persoană distinctă, de cea a Tatălui și a Fiului.

Un factor care a adus problema Duhului Sfânt mai clar în prim-plan în faza finală a controversei ariene a fost atitudinea omeusienilor conservatori. Mișcată de excesele arienilor radicali, precum și de factori politici și de altă natură, pentru a se împăca cu ortodoxia niceeană și, astfel, pentru a accepta consubstanțialitatea Fiului, tabăra omeusiană părea hotărâtă să susțină punctul arian de vedere al lui Lucian,

conform căruia Duhul, dacă nu Fiul, este o ființă creată. În 362, Sinodul de la Alexandria, care a fost relativ împăciuitor în anumite privințe, a înfruntat gruparea omeusiană afirmând că a considera Duhul Sfânt drept o creatură ar despărți Treimea și ar face ca mărturisirea de aderare la Crezul de la Niceea să fie ipocrită. Omeusienii au ezitat să fie de acord: Grigore de Nazianz, marele teolog al taberei ortodoxe și care a contribuit în mare măsură la structura finală a doctrinei trinitare, stă mărturie pentru confuzia care continua să domnească.

În cele din urmă, cei trei mari Capadocieni, Vasile din Cezareea, Grigore de Nazianz și Grigore de Nyssa, au ținut cont de avertismentele lui Atanasie și și-au asumat o poziție clară cu privire la veșnicia și dumnezeirea Duhului Sfânt. Toți cei trei cărturari au recunoscut că nici Scriptura, nici Părinții anteriori nu au oferit cu adevărat o expunere clară cu privire la această chestiune. Rațiunea principală pentru a o rezolva în modul în care a făcut-o ortodoxia a constat în analogia cu Fiul și necesitatea de a predica consubstanțialitatea Duhului pentru a avea o doctrină inteligibilă a Treimii. Pentru a defini proprietățile personale prin care să distingem Duhul de Fiul în relația sa cu Tatăl, s-a recurs la referințele din Evanghelia lui Ioan la *ékpempsis* („trimitere“) și *ekpóreusis*

(„purcedere“), de unde teologia derivă „proprietatea“ destul de tainică a purcederii. În ultimă instanță, poate că tot ce se poate spune despre aceste lucrări sau proprietăți intrinseci atribuite Duhului Sfânt este că sunt instrumente conceptuale care reafirmă angajamentul ortodoxiei față de dumnezeirea și Persoana distinctă a Duhului Sfânt, fără însă a le explica sau demonstra în vreun fel. Ca o consecință a discuției din secolul al IV-lea, Bisericile răsăritene continuă să respingă *Filioque*, adăugirea ulterioară la Crezul de la Niceea, deoarece văd în ea o diminuare a rolului Duhului Sfânt în raport cu Tatăl și Fiul: în forma sa extremă, ar rezulta un fel de credință binitară, în loc de trinitară.

Spre deosebire de lumea răsăriteană, Occidentul a recunoscut destul de repede că Duhul este o *persona* – dar, cel puțin în primele etape ale discuției, *persona* amintea încă de „rol“ și nu era un termen la fel de puternic precum cel de *hypóstasis*. Există două schimbări majore pe care Conciliul de la Constantinopol le-a adus Crezului de la Niceea: una de ordin juridic și una de ordin teologic. S-a renunțat la seria de anateme ridicate împotriva poziției ariene, care încheiau crezul în versiunea sa din 325 – fără îndoială, o mișcare binevenită dacă ne gândim că acest Crez a devenit o parte importantă a liturghiei în multe Biserici.

Mai semnificativă a fost schimbarea teologică, care a constat în adăugarea mai multor fraze pentru a-l defini pe Duhul Sfânt:

> și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul, care de la Tatăl purcede [remarcați timpul prezent continuu!], cela ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, care a grăit prin profeți.

Chiar și cu aceste adăugiri, noul Crez Niceo-Constantinopolitan din 381 pare oarecum vag în ceea ce privește Duhul Sfânt: nu se face nici o mențiune explicită despre consubstanțialitate, nici despre „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat“, așa cum Crezul afirmă atât de explicit despre Fiul. Desigur, ceea ce afirmă este de mare însemnătate, dar numai pentru cei care știu ce înseamnă termenii teologici cheie. Duhul este numit Domnul, un titlu a cărui utilizare religioasă este rezervată în tradiția biblică numai pentru divinitate, adică pentru Dumnezeu însuși. Folosirea lui *Kyrios*, „Domnul“, ca titlu pentru Isus în Noul Testament este considerată de către creștinii conservatori drept o atestare a dumnezeirii sale. Același lucru trebuie spus și atunci când Duhul Sfânt este numit *Kyrios*. A spune că el purcede de la Tatăl, mai degrabă decât că a purces la un moment dat în trecut, echivalează cu a spune că, asemenea Tatălui, nu a avut un

început. A spune despre Duh că este închinat și slăvit „împreună cu Tatăl și cu Fiul“ înseamnă a-i atribui o Persoană și o dumnezeire egală. Chiar și așa, după mai bine de douăzeci de ani de controverse pe această temă, Crezul din 381 rămâne mult mai puțin explicit cu privire la Duhul Sfânt decât la Fiul. Cu toate acestea, conciliul din 381 a fost o piatră de temelie în dezvoltarea doctrinei creștine. Începând cu anul 381, negarea dumnezeirii sau a Persoanei Duhului Sfânt ar fi stigmatizat pe oricine drept eretic, la fel de clar ca și negarea dumnezeirii sau a Persoanei Fiului. Împăratul Teodosie nu numai că a instituit creștinismul ca religie de stat, dar a inaugurat și teologia trinitară, care abia ajunsese la o expresie deplină și clară, ca ortodoxie a viitorului.

---

17. Traducere după ediția *Gregorii Nysseni Opera*, vol. X, p. 2, ed. E. Rhein, Brill, 1996 (n. red.).

9
DOCTRINA SFINTEI TREIMI

Astfel strânsa legătură a Tatălui cu Fiul şi a Fiului cu Paracletul Îi face pe Cei Trei uniți în chip nedespărţit, Unul cu Celălalt. Aceștia Trei sunt una, nu unul, așa cum a fost scris: „Eu şi Tatăl una suntem“, cu privire la unitatea ființei, nu ca și cum ar fi unul singur ca număr. — Tertulian, *Împotriva lui Praxeas* 25[18]

Două erezii din sânul bisericii, monarhianismul și arianismul, au fost în cele din urmă înfrânte printr-o serie de decizii care au făcut ca trinitarismul să devină pentru mai bine de un mileniu sinonim cu creștinismul. Aveau să treacă două secole pline până când Biserica să se hotărască definitiv asupra formulării conform căreia credința creștină înseamnă în mod necesar și explicit credința în Sfânta Treime. Monarhianiștii, după cum am observat, afirmau unicitatea lui Dumnezeu, dar negau că Fiul și Duhul Sfânt sunt Persoane reale, distincte de Tatăl. Arienii recunoșteau caracterul distinct al Fiului

(și, într-o anumită măsură, al Duhului) față de Tatăl, dar nu recunoșteau că acesta este pe deplin Dumnezeu. În consecință, dorința arienilor de a se închina Fiului și Duhului Sfânt, chiar dacă nu erau de o substanță cu Tatăl, a dus la acuzația că arianismul tinde spre politeism și, prin urmare, spre păgânism.

Timp de secole, numele de „arian“ a fost disprețuit de ortodocși drept cea mai odioasă dintre erezii. Acest lucru pare remarcabil, deoarece arienii puteau să accepte și chiar au rămas credincioși Crezului Apostolilor, spre deosebire de gnostici, de exemplu. Dar trinitarismul a ajuns să fie considerat atât de esențial pentru creștinism, încât negarea acelui cuvânt crucial, *homooúsios*, era socotită o erezie totalmente distructivă. În ortodoxia secolului al IV-lea, cuvântul „arian“ era disprețuit la fel de mult precum în modernitate protestanții ortodocși urăsc cuvântul „unitarian“, numele marii mișcări religioase moderne care neagă doctrina Treimii.

Arianismul este incompatibil cu trinitarismul și, încă din secolul al IV-lea, teologia trinitară a fost considerată o parte esențială a Evangheliei: „Căci credința catolică [i.e. universală] constă în aceasta: ca unicului Dumnezeu în Treime și Treimii în Unime să ne închinăm, nici amestecând Persoanele, nici separând substanța“[1]. Cum a ajuns

un concept atât de meșteșugit să fie considerat drept o implicație esențială a Evangheliei celei simple? Pentru cercetătorii liberali din secolul al XIX-lea, acest tip de abstractizare teologică reflectă influența gândirii elenistice, mai precis a aristotelismului.[2] Este evident că teologia trinitară a avut nevoie de ajutorul conceptelor și categoriilor elenistice pentru a se putea dezvolta și exprima, și acestea au fost instrumentele prin care au fost înțelese implicațiile Noului Testament; nu erau concepte străine, impuse asupra unui mesaj esențial simplu.

Doctrina trinitară ortodoxă este rezumată în definiția „O singură substanță [sau natură, esență, fire] în trei Persoane“. Nu există decât un singur Dumnezeu, așa cum afirmă *Șema* (rugăciunea evreiască „Ascultă, Israele...“ din Deuteronom 6:4), întrucât *este* doar o singură substanță dumnezeiască. Această substanță subzistă în trei subiecți sau Persoane distincte. (Ar fi mai potrivit să scriem: „Această esență există...“, dar terminologia mai veche este de preferat, deoarece cuvântul „există“ presupune o ființă în timp și spațiu. „Subzistă“ este un cuvânt neobișnuit și îl atenționează pe cititor asupra caracterului aparte al acestui concept teologic.) Esența sau substanța divinității, numită Dumnezeire, nu este o categorie generală din care face

parte fiecare dintre Persoane, așa cum omenirea este o specie din care face parte fiecare ființă omenească în parte. Această esență divină este identică cu Dumnezeu și subzistă în și numai în cele trei Persoane. Omenirea nu este identică cu un anumit număr de oameni, nici măcar cu toți oamenii existenți în acest moment. Persoanele divine sunt distincte, dar nu pot fi separate de Dumnezeire sau una de cealaltă, așa cum indivizii omenești pot fi separați unii de alții. Este evident că limbajul omenesc este incapabil pentru a face ceva mai mult decât să sugereze natura Treimii; cu siguranță nu o poate analiza sau explica.

Este de la sine înțeles că doctrina Treimii este fundamentală pentru concepția creștină despre Dumnezeu, văzut deopotrivă ca personal și transcendent. Ea are, de asemenea, implicații cruciale pentru înțelegerea creștină a naturii și destinului omului. Creștinismul ne învață că Dumnezeu este desăvârșit în sine însuși. El nu a avut nici o nevoie interioară de a crea pentru a se împlini. În consecință, decizia sa de a crea a fost un act al voinței sale libere și suverane, nu o funcție necesară a ființei sale. În actul de a crea, Dumnezeu dă ființă multiplicității sau pluralității acolo unde înainte exista doar simplitatea. Cu toate acestea, chiar și înainte de a crea, Dumnezeu nu a ființat singur și solitar,

fiindcă Dumnezeirea a fost întotdeauna Trei. Astfel, decizia de a crea nu distruge o simplitate absolută, căci întotdeauna a existat un fel de multiplicitate în însăși natura lui Dumnezeu.

Dacă avem un concept al Treimii veșnice, putem înțelege cu ușurință că există cel puțin o măsură de multiplicitate și diversitate în însăși Realitatea ultimă și absolută, adică în Dumnezeu. Acest lucru este important pentru ideea noastră despre natura omenească și despre destinul ultim al oamenilor. Acele viziuni religioase care îl consideră pe Dumnezeu drept pură și absolută Simplitate, fără distincție sau articulare, nu reușesc să-și găsească un loc în prezența lui Dumnezeu și pentru neînsemnatele ființe omenești individuale. De obicei, aceste viziuni își imaginează unirea sau contopirea eurilor individuale în vasta unitate a lui Dumnezeu, unde sunt absorbite și încetează să mai fie persoane individuale. Dacă concepem Treimea ca pe o comuniune și o împărtășire continuă și veșnică între Persoane distincte, atunci putem măcar începe să înțelegem cum conceptul unei vieți veșnice și personale pentru nenumărate ființe create, asemenea nouă, nu tulbură și nu întrerupe liniștea absolută a lui Dumnezeu în veșnicie. Motivul este simplu: fiindcă Dumnezeu este Trei, el

este, ca să zicem așa, obișnuit cu împărtășirea și comunicarea și nu cere o tăcere absolută. În consecință, el nu are nevoie să reducă universul pe care l-a creat la stagnare și tăcere totală. Viziunea creștină asupra eternității nu este aceea de a ne pierde în imensitatea lui Dumnezeu, așa cum se pierde o picătură de apă în ocean, ci mai degrabă aceea de a primi un loc la masa ospățului nunții Mielului.

Dacă teologia trinitară îl ajută pe creștin să-și gândească existența în termenii unei vieți veșnice, personale, mai degrabă decât a unei unități impersonale în Dumnezeu, nu este de mirare faptul că un efect secundar al pierderii credinței trinitare explicite din epoca modernă îl reprezintă diminuarea credinței în viața după moarte. Din păcate, această teologie trinitară, atât de vitală pentru creștinism, este foarte greu de formulat în detaliu, fără a cădea într-o capcană sau alta, așa cum vor descoperi cititorii lucrării lui Augustin, *De Trinitate* (*Despre Treime*). Cel mai bine este să ne limităm la a spune ceea ce nu este Dumnezeu, potrivit doctrinei trinitare. Grigore de Nazianz a afirmat că Dumnezeu nu este o unitate goală și șubredă, „așa cum predică evreii“, nici o pluralitate divizată, „așa cum cred păgânii“. Distincția între Persoane nu este o simplă chestiune de terminologie,

fiindcă Persoanele sunt reale. De asemenea, nu este o chestiune de natură, voință, putere, eternitate sau demnitate.[3] Este, de fapt, o distincție *personală*. Treimea este, în esență, o comuniune de Persoane din veșnicie, nu ruptura temporară a unei unități monolitice prin nașterea unui Fiu trecător sau intervenția vremelnică în această lume a lui Dumnezeu care acționează ca un Duh Sfânt.

1. Sursele trinitarismului

În mod tradițional, creștinii percep Biblia ca pe o singură carte: „Un Legământ, două Testamente“ este un slogan familiar. În consecință, ei caută urme ale Treimii în Vechiul Testament. Cei mai mulți creștini găsesc acolo doctrina doar sugerată, dar pentru unii, ea pare să fie enunțată în mod explicit. Forma de plural *Elohim19* este folosită pentru „Dumnezeu“, ceea ce pare pentru unii să implice o pluralitate de Persoane. (*Elohim* este tradus literal „dumnezei“ și este folosit și pentru divinitățile păgâne. Tratată la singular atunci când este folosită pentru Dumnezeul lui Israel, este foarte posibil să fie ceea ce se numește pluralul majestății, asemenea pluralului regal „noi“.) Termeni precum „Cuvântul“, „Duhul“, „Înțelepciunea“ lui Dumnezeu și „Îngerul Domnului“ abundă în Vechiul

Testament și pot fi înțeleși ca referindu-se la Persoanele divine, deși este dificil de demonstrat că aceasta este intenția scriitorilor. Creștinii înțeleg adesea „Îngerul Domnului“, care apare frecvent în Vechiul Testament, drept o referire la Cristos Fiul înainte de întrupare, dar aceasta este o deducție pe care cititorii evrei precreștini nu au tras-o și pe care evreii postcreștini o neagă cu tărie. Chiar dacă în Vechiul Testament există sugestii ale Treimii, adevăratele sale surse se află în Noul Testament, precum și în experiența primilor creștini. Vechiul Testament a arătat clar că Dumnezeu este unul. Primii creștini au fost evrei și prozeliți proveniți din păgânism: primii crescuseră ca monoteiști, în timp ce ultimii repudiau în mod explicit politeismul în favoarea monoteismului evreiesc. În cadrul creștinismului timpuriu a existat o mișcare de renegare a Vechiului Testament, dar Marcion și simpatizanții săi au fost respinși, iar Vechiul Testament a fost păstrat ca Scriptură creștină. Nici o religie care susține că Vechiul Testament reprezintă o autoritate nu poate accepta vreo formă de politeism. Cu toate acestea, Noul Testament îl prezintă pe Cristos, care nu este Tatăl, ca Dumnezeu. Referirile la Duhul Sfânt ca Persoană și Dumnezeu sunt, de asemenea, prezente, deși mai puțin numeroase și explicite. În mai

multe rânduri, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt menționați împreună, ca și cum ar avea aceeași demnitate.

Având în vedere faptul că doctrinele dumnezeirii lui Cristos și a Sfintei Treimi sunt atât de importante pentru creștinismul ortodox, poate părea ciudat că referințele explicite la aceste concepte sunt rare în Noul Testament. Cu toate acestea, ele există. Întrucât scrierile Noului Testament erau considerate a fi inspirate literal și dețineau o autoritate absolută, chiar și o singură referință la Cristos ca Dumnezeu ar fi fost suficientă pentru a impulsiona Biserica primară în direcția teologiei trinitare. În plus, desigur, referințele cristologice și trinitare explicite din Scriptură au fost întărite de experiența Bisericii primare în privinţa prezenței lui Cristos și a Duhului Sfânt, ca prezență a lui Dumnezeu în mijlocul ei.

Când a fost abordată pentru prima dată, problema Treimii a fost privită în termenii relației dintre Fiul și Tatăl: este de aceeași natură sau diferită? Este el născut din veșnicie, născut într-un anumit fel în timp, sau creat? Întrebarea despre natura lui Cristos sună ca și cum ar trebui să se afle în domeniul numit cristologie, dar, de fapt, ea este plasată în domeniul teologiei speciale, adică al doctrinei despre Dumnezeu. Relația dintre Tatăl și Fiul are de-a face cu însăși

natura divinității și este explicată în cele din urmă în termenii doctrinei Sfintei Treimi. Numai atunci când această relație a fost clar definită (teologia specială) devine posibilă abordarea întrebării privitoare la modul în care natura omenească și cea divină sunt legate în Isus Cristos (cristologia).

La începutul secolului al III-lea, modalismul (sau monarhianismul modalist) a fost propus ca o cale de a afirma unitatea lui Dumnezeu, mărturisind în același timp dumnezeirea lui Cristos: Cristos, Fiul, este un mod sau un aspect al Tatălui. Ca atare, el este pe deplin și cu adevărat Dumnezeu, dar nu este o Persoană distinctă. Din nefericire, această sugestie face greu de înțeles cum Isus se poate ruga cu adevărat și cu sens Tatălui dacă el însuși este Tatăl într-un alt mod. Chiar mai grav, așa devine imposibil să-l concepem ca pe un „Mijlocitor al nostru înaintea Tatălui“ (1 Ioan 2:1).

Tertulian, primul mare teolog vorbitor de limbă latină, a fost cel care a făcut primii pași spre rezolvarea acestei probleme și a pregătit terenul pentru ortodoxia trinitară. Tertulian a oferit Bisericii mai mulți termeni și concepte esențiale. Începând simplu, el i-a descris mai întâi pe Fiul și pe Duhul Sfânt exclusiv în termenii rolurilor lor în planul sau „iconomia“ lui Dumnezeu. Acest lucru se numește „iconomie

trinitară“ și subliniază unitatea lui Dumnezeu: există o singură substanță dumnezeiască, o singură putere divină, fără separare, diviziune, amestecare sau diversitate. Totodată, Tertulian a pus accentul pe împărțirea funcțiilor, pe distincția între Persoane și pe administrarea sau distribuirea sarcinilor (latinescul *dispensatio* traduce grecescul *oikonomía*, „iconomie“). Divinitatea este o unică substanță, dar nu o entitate numerică: Tertulian spune *unum* (la neutru), nu *unus* (la masculin, adică personal), urmând cuvintele lui Cristos din Ioan 10:30.

Tertulian și-a învățat cititorii să facă o distincție între *substantia*, „substanță“ sau „esență“, și *persona*, „persoană“. Distincția făcută de Tertulian între Persoanele Treimii în ceea ce privește funcțiile lor „iconomice“ era destul de naturală pentru un om format ca avocat, dar semnificația sa deplină nu a fost ușor de înțeles în rândul creștinilor răsăriteni. Răsăritenii căutau mai degrabă o distincție filozofică decât una juridică: termenul pe care l-au ales pentru „Persoană“ în discuția trinitară, *hypóstasis*, după cum s-a menționat mai devreme, înseamnă „subzistență“, dar putea fi ușor înțeles greșit ca „substanță“, cu toate consecințele nefaste la care poate conduce o neînțelegere atât de gravă.[4] Lucrarea lui Tertulian a fost realizată cu

un secol înainte de controversa ariană, însă ea a furnizat instrumentele necesare pentru a exprima dumnezeirea și Persoana Fiului, evitând astfel confuzia dintre el și Tatăl.

Au existat o varietate de încercări de a explica cum ar putea Fiul să fie Dumnezeu, sau cel puțin numit Dumnezeu, și totuși să nu fie un al doilea Dumnezeu alături de Tatăl. (1) Cea mai simplă explicație, o idee care revine în mod constant, a fost modalismul lui Sabelius: Fiul este Tatăl într-un alt mod sau sub un alt aspect. (2) Fiul și Duhul Sfânt ar putea fi considerați învestiți în mod special de Tatăl, ca în adopționism. (3) Ei pot fi considerați și ca niște ființe intermediare, create, ca în arianism. (4) A fost posibil să ne gândim la ei și în termeni neoplatonici ca la niște emanații care se revarsă de la Tatăl în lumea concretă.

Contrastul spiritual dintre aceste variante și ceea ce noi numim astăzi ortodoxie consta în primul rând în scopul pe care fiecare dintre aceste perspective încerca să-l atingă: pozițiile eretice aveau în comun dorința de *a înțelege misterul lui Dumnezeu*; cele ortodoxe căutau *să apere mântuirea* pe care creștinii o găsesc în Cristos.

Arie a plecat de la un concept teoretic, axioma conform căreia numai Tatăl este nenăscut, adică nu a „luat ființă“

niciodată. Echivalând faptul de a fi nenăscut cu aseitatea („existența în sine și prin sine"), Arie a considerat că este un atribut esențial al lui Dumnezeu. Nimeni în afară de Tatăl nu este *a se*, „prin sine"; prin urmare, numai Tatăl este cu adevărat și pe deplin Dumnezeu. Atanasie nu a început cu o axiomă, ci cu experiența puterii mântuitoare a lui Cristos. Numai Dumnezeu are puterea de a mântui, prin urmare Cristos trebuie să fie Dumnezeu. Arie a dat un răspuns logic la o întrebare teologică, Atanasie un răspuns religios la una spirituală.

Gruparea ariană nu era însemnată din punct de vedere numeric, dar în diferite momente a primit un sprijin decisiv din partea autorităților imperiale. Majoritatea creștinilor răsăriteni, precum cei apuseni, au respins ideea ariană cum că Fiul este o creatură, dar nu știau cum să îl înțeleagă în relația cu Dumnezeu. Ei se împotriveau lui Marcel din Ancyra și îl suspectau pe Atanasie că tinde spre eroarea lui Marcel, altfel spus că nu reușește să vadă Fiul și Duhul Sfânt ca *hypostáseis* (persoane) distincte. Când Occidentul a continuat să se agațe de doctrina consubstanțialității, grecii au trebuit să încerce să înțeleagă cum Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt pot fi ipostasuri distincte, fiecare ipostas fiind din aceeași substanță ca și Tatăl, fără a împărți această substanță în trei Ființe distincte.

Această înțelegere a fost atinsă de Părinții Capadocieni, Vasile din Cezareea († cca 379), fratele său Grigore de Nyssa († cca 395) și prietenul său Grigore de Nazianz († cca 390).

2. Soluţia capadociană

Capadocienii au făcut două observații: (1) pe de o parte, Dumnezeu este unul, o unitate (nu o uniformitate), care se revelează ca având o unică voință, o unică activitate, o unică slavă. Nici Fiul și nici Duhul nu sunt puși în opoziție cu Tatăl, așa cum se temeau Atanasie și occidentalii că s-ar putea întâmpla. (2) Pe de altă parte, acest Dumnezeu unic este o triadă, sau o treime de ipostasuri. Întrucât Dumnezeu acționează cu o singură voință față de lumea creată („lucrările exterioare sunt indivizibile“), este imposibil să distingem acțiunile diferitelor persoane. Distincția lor poate fi aflată doar din revelarea de sine a lui Dumnezeu în Scriptură și rezidă în relațiile interne sau proprietățile Persoanelor: faptul de a fi nenăscut, faptul de a fi născut și faptul de a purcede. Această afirmație sună foarte teoretic. Reinhold Seeberg afirmă într-un mod caustic: „Astfel se ajunge la o metafizică goală sau la o mitologie conceptuală; Tatăl îl naște pe Fiul și îl face pe Duhul să purceadă din el. În acest

fel, se presupunea că Persoanele se disting una de alta și, de asemenea, sunt unite una cu alta“[5].

Seeberg era prea critic. Ceea ce au făcut Capadocienii a fost să preia terminologia biblică – „nașterea“, „purcederea“ – și să o folosească pentru a distinge Persoanele. Ei au insistat asupra faptului că termenii au un înțeles special în contextul Treimii și nu trebuie înțeleși conform analogiilor lor omenești obișnuite. Să vorbești despre proprietăți și apoi să spui că nu putem ști ce înseamnă ele este exasperant. Poate fi de ajutor să ne amintim că proprietățile *nu explică nimic*; dimpotrivă, ele sunt doar instrumente conceptuale sau simboluri pentru a ne face să înțelegem că cele trei Persoane sunt și rămân veșnic distincte, dar care rămân, de asemenea, veșnic, un unic Dumnezeu.

Proprietățile Persoanelor individuale sunt, de asemenea, numite „lucrări“, un termen oarecum derutant atunci când analizăm fiecare dintre aceste proprietăți. Scriptura ne spune că Dumnezeu lucrează și vedem dovezi ale lucrării sale peste tot în jurul nostru: actul creației este prima dintre așa-numitele „lucrări exterioare“ ale lui Dumnezeu, adică lucrări care au legătură cu realitățile create în afara divinității. Numai lucrările exterioare ale lui Dumnezeu pot fi cunoscute prin

intermediul revelației lui Dumnezeu în natură. În plus, există și „lucrările intradivine“, care pot fi cunoscute doar printr-o revelație specială. Se spune că lucrările lăuntrice „se săvârșesc în sânul dumnezeirii“. Cu alte cuvinte, ele reprezintă activitatea lui Dumnezeu sau modul în care Dumnezeu acționează față de sine însuși. Unele dintre aceste lucrări intradivine, numite hotărâri dumnezeiești, sunt împărtășite de toate cele trei Persoane. Hotărârea de a crea bărbatul și femeia pare a fi o astfel de activitate intradivină comună: „Și Dumnezeu a zis: Să facem omul...“ (Geneza 1:26). Motivul principal pentru care se vorbește despre hotărâri intradivine este acela de a-l separa pe Dumnezeu de creația sa, de a arăta că lucrările sale exterioare rezultă dintr-o decizie cu de la sine putere a voinței divine, nu dintr-o necesitate sau ca rezultat al unui fel de proces care îl implică atât pe Dumnezeu, cât și natura. În lucrările exterioare, pe care le putem percepe, nu putem distinge nici un rol particular pentru fiecare Persoană în parte; ele acționează într-o armonie perfectă.[6] Lucrările intradivine distincte, cunoscute sub numele de proprietăți, care deosebesc Persoanele una de alta, sunt în esență etichete pentru a exprima misterul că Trei care împărtășesc o Substanță divină sunt totuși distincţi unul

de altul.

Ne-am putea la fel de bine întreba, dacă acest concept este într-atât de dificil, cum de s-a decis vreodată să se ceară o credință explicită în Treime pentru mântuire? Răspunsul este acela că această credință în Treime nu a fost atât impusă de Biserică, cât de faptul că o astfel de credință este necesară pentru a accepta distincția între Persoane din Scriptură. Ioan vorbește despre Isus ca despre „Mijlocitorul [Avocatul] nostru înaintea Tatălui“ (1 Ioan 2:1). Un avocat trebuie să fie o persoană diferită de judecător.

Doctrina Treimii este o necesitate teoretică datorită doctrinei ispășirii. Dacă nu ne asumăm doctrina Treimii – care ne îngăduie să îl înțelegem pe Cristos ca distinct de Tatăl, și totuși ca Dumnezeu –, nu putem înțelege cum Fiul ne poate reprezenta în fața lui Dumnezeu sau cum poate face ispășire pentru păcatele noastre. Dacă nu putem crede în doctrina ispășirii, Cristos ar putea fi cel mult învățătorul sau exemplul nostru, dar nu ar putea fi înlocuitorul și reprezentantul nostru. Doctrina ispășirii este necesară pentru a putea împăca accentul biblic pus pe mânia lui Dumnezeu cu accentul la fel de biblic pus pe milostivirea divină. A spune că Dumnezeu este în mod alternativ mânios și milostiv ar sugera capriciul; a spune că ar putea pur și

simplu să treacă cu vederea păcatele pe care le condamnă cu atâta vehemență în cartea Apocalipsei ar sugera că este departe de a fi drept. Ambele sugestii sunt în detrimentul unei bune înțelegeri a caracterului lui Dumnezeu. Doctrina ispășirii substitutive, în care Cristos se identifică cu noi și stă în locul nostru în fața Tatălui, rezolvă această problemă. Dar ea, la rândul ei, depinde de doctrina Treimii.

Faptul că doctrina crucială a ispășirii depinde de doctrina Sfintei Treimi nu înseamnă că trebuie să înțelegem învățătura Părinților Capadocieni pentru a înțelege că suntem păcătoși sau pentru a primi mila lui Dumnezeu. A sugera acest lucru ar însemna să cădem într-o nouă formă de gnosticism, în care mântuirea ar depinde de cunoștințele noastre. Cu toate acestea, chiar dacă nu cunoaștem doctrina în mod explicit, trebuie să avem cel puțin o idee despre lucrarea fiecăreia dintre Persoane pentru a fi creștini. Trebuie să ne recunoaștem păcătoși în fața lui Dumnezeu și trebuie să venim la Isus ca la Mântuitorul. Iar la urma urmei, trebuie să fi trăit un pic din lucrarea Duhului Sfânt pentru a face aceste două lucruri.

Cel puțin un minimum de înțelegere a Sfintei Treimi este necesar pentru ca un creștin să accepte ceea ce trăiește și cunoaște despre Dumnezeu fără a

recurge la un simplu fideism (a crede pur și simplu cuvintele unei autorități)[7]. Dumnezeu nu cere ca parte a credinței un *sacrificium intellectus*, o „sacrificare a intelectului“. Întrucât sacrificarea intelectului reprezintă un afront brutal la adresa integrității sufletului omului, este întotdeauna periculos și, cu siguranță, reprezintă o cale nepotrivită de a începe să-l iubim pe Dumnezeu cu toată inima, sufletul și cugetul.

Credința creștină este o realitate complexă. Pentru a continua să o menții după ce ai început să apreciezi aspectele sale problematice și paradoxale, este necesar fie să îți suprimi pur și simplu întrebările si îndoielile – ceea ce nu este o soluție prea fericită –, fie să găsești o modalitate necontradictorie de a exprima doctrinele de bază. Toate doctrinele majore sunt interdependente. Doctrina despre păcătoșenia omului implică doctrina nevoii de mântuire a omului; doctrina mântuirii cere un Mântuitor pe măsură, adică o cristologie adecvată. O cristologie adecvată are nevoie de o concepție satisfăcătoare despre Dumnezeu, adică o teologie specială solidă – ceea ce ne aduce înapoi la doctrina Sfintei Treimi.

3. Aspecte problematice ale doctrinei trinitare

Explicația capadociană a Sfintei Treimi se bazează pe conceptul proprietăților distincte ale Persoanelor. Aceasta a fost criticată, așa cum am menționat mai devreme, pe motiv că face distincția dintre Persoane doar ipotetică, bazată pe termeni precum „nenăscut“, „născut“ și „purcedere“, care nu pot fi cu adevărat purtători de sens pentru noi. Cu alte cuvinte, deși Capadocienii au reușit să elaboreze un limbaj care să le permită să facă distincția între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt ca Persoane individuale, fără a pune în pericol unitatea lui Dumnezeu, limbajul era atât de abstract și intangibil, încât nu i-a ajutat cu adevărat pe credincioși să-și formeze o imagine clară despre cum este fiecare dintre cele trei Persoane. În plus, teologia capadociană sublinia unitatea voinței lui Dumnezeu. Dacă Fiul și Sfântul Duh împlinesc întotdeauna voința Tatălui, este greu de conceput că ei au cu adevărat voințe proprii, caz în care este greu de înțeles cum pot fi subiecți, adică Persoane, mai degrabă decât niște simple obiecte ale voinței Tatălui.

Teologia capadociană reflectă o ambiguitate care este prezentă chiar în Noul Testament. Uneori, termenul „Dumnezeu“ este folosit într-un mod care implică toate cele trei Persoane ale Treimii, dar alteori este folosit pentru a se referi doar la Tatăl. Cuvântul

„Dumnezeu“ nu este folosit fără nuanțe pentru a se referi la Fiul sau la Duhul Sfânt. Astfel, „voia Tatălui“ este voința lui Dumnezeu, iar atunci când Isus vorbește despre împlinirea voinței Tatălui, se poate spune, într-un anumit sens, că își împlinește și propria voință.[8]

Prin abstractizarea sa, teologia capadociană pare destul de îndepărtată de procesul dinamic prin care comunitatea creștină a ajuns pentru prima dată la convingerea dumnezeirii lui Cristos. Aceasta a învățat să-l mărturisească pe Cristos ca Dumnezeu nu atât datorită unor afirmații anume pe care le-a făcut, cât datorită convingerii sale că nimeni altcineva în afară de Dumnezeu nu putea face faptele pe care le-a făcut Cristos. Primii creștini au fost practic forțați să ajungă la această convingere, chiar dacă experiența lor trecută cu monoteismul iudaic îi făcea foarte precauți în a atribui onoruri divine altcuiva decât lui Dumnezeu însuși. În gândirea tipică a Părinților Capadocieni, dumnezeirea lui Cristos sună mai degrabă ca o concluzie logică decât ca o mărturisire plină de înflăcărare. Acest lucru scoate doctrina Treimii din zona întâlnirii personale, în care credincioșii trăiesc părtășia cu Cristos și cu Duhul Sfânt, și o transformă în ultimul pas dintr-o serie de deducții logice. Doctrina Treimii a fost elaborată pentru a explica

realitatea divină pe care o trăiseră primii creștini, dar în acest proces exista riscul ca ea să devină o simplă teorie dogmatică, total ruptă de credința vie.[9]

4. Paradoxul doctrinei trinitare

Paradoxul doctrinei trinitare este următorul: credința vie pare să aibă nevoie de a explica învățăturile Noului Testament în lumina faptelor experienței creștine, dar odată dezvoltat, trinitarismul pare să înlocuiască credința vie cu o dogmatică metafizică. O credință neteologică nu se poate explica pe sine, dar o credință prea teologică pierde contactul cu rațiunea existenței sale.

O problemă asemănătoare va apărea atunci când creștinii vor încerca să înțeleagă relația dintre dumnezeire și natura omenească în Cristos cel întrupat. Dacă nu se face nici un efort pentru a analiza și explica această relație, există marele pericol ca Isus Cristos să fie înțeles într-un mod fals și defectuos – într-un sens adopțianist sau docetist, de exemplu. Pe de altă parte, dacă se face un efort serios și conștiincios, explicația dogmatică rezultată poate părea foarte îndepărtată de experiența Bisericii cu privire la Cristosul cel viu. Atât în ceea ce privește teologia trinitară, cât și cristologia, putem spune ceva asemănător cu ceea ce a spus Calvin

despre predestinare: „Oricine va îndrăzni să pătrundă în acest loc cu o siguranță fără de griji nu va reuși să-și satisfacă curiozitatea și va intra într-un labirint din care nu va mai găsi nici o ieșire“[10].

Fără o doctrină coerentă a Treimii, mărturia Noului Testament despre acțiunea lui Dumnezeu în Cristos și în lucrarea Duhului Sfânt va tinde să ne împingă fie spre modalism, fie spre un fel de triteism. Dar dacă plecăm doar de la o doctrină a Treimii, așa cum fac o serie de teologi protestanți ortodocși, există pericolul ca doctrina să capete întâietate în fața mărturiei Noului Testament și să transforme credința vie și personală într-o metafizică teologică. Pare evident că cea mai sigură cale este să lăsăm înțelegerea teologică și credința personală să meargă mână în mână. Prea multă credință entuziastă, fără un grad corespunzător de înțelegere teologică, este aproape sigur că ne va duce în eroare, poate chiar într-o erezie gravă. Prea multă doctrină, neînsoțită de o vie și mereu în creștere credință, este rețeta unei ortodoxii moarte.

5. Dezvoltări ulterioare

Întrucât doctrina Sfintei Treimi rămâne o taină, putem spune că eforturile ulterioare ale gânditorilor creștini de a o aborda nu depășesc în mod semnificativ

limitele stabilite de teologia Părinților Capadocieni. În timp ce Răsăritul era preocupat de problemele cristologice apărute în urma doctrinei consubstanțialității Fiului cu Tatăl, în Occident, Augustin a făcut un efort monumental, dar numai parțial reușit, de a dezvolta teologia Sfintei Treimi.

a. Augustin și Occidentul

Aurelius Augustin (354–430) se numără printre cele mai prestigioase figuri ale civilizației occidentale. Deși a avut o mamă creștină, Augustin a fost supus influențelor maniheiste și neoplatonice la începutul a ceea ce promitea a fi o strălucitoare carieră ca profesor de retorică. În lucrarea intitulată *Confesiuni*, unul dintre cele mai vechi și mai cutremurătoare exemple de autobiografie din literatura universală, el își descrie viața interioară până la convertirea din 386 și botezul din anul următor. Pe lângă confesiuni, Augustin a scris și o lucrare monumentală de apologetică și filozofie a istoriei, *Cetatea lui Dumnezeu*, gândită sub influența cuceririi Romei de către Alaric (410). În lucrarea *Despre Treime*, Augustin pretindea că demonstrează „adevărata doctrină a Sfintei Treimi, potrivit autorității Sfintelor Scripturi". El a dezvoltat-o mai mult decât oricine altcineva înaintea lui și, retroactiv privind, pare să fi intrat în labirintul lui

Calvin. (Augustin este bine-cunoscut pentru opiniile sale despre predestinare, care au influențat substanțial creștinismul din Europa apuseană de atunci și până în prezent.)

Augustin pornește de la convingerea că Unul Dumnezeu este Treime, astfel încât, din vremea sa, mai ales în Occident, credința creștină pare să spună: „Treime“ în primul rând și „Dumnezeu“ în al doilea rând. Nu se pot face distincții calitative în cadrul Treimii; toate cele trei Persoane sunt egale din toate punctele de vedere. Augustin merge mai departe, repudiind subordonarea iconomică ce caracteriza gândirea trinitară timpurie. Terminologia „Tatăl“, „Fiul“ și „Duhul“ nu indică nici o diferență substanțială, calitativă sau cantitativă între Persoane. Ele diferă una de alta doar în virtutea relațiilor diferite care există între ele: Tatăl naște, Fiul este născut, Duhul purcede. Augustin merge dincolo de Origen și de Capadocieni, mărturisind un fel de complementaritate între Fiul și Tatăl: Tatăl este condiționat de Fiul, pe care îl naște, la fel cum și Tatăl îl condiționează pe Fiul prin faptul că l-a născut. (Această complementaritate dintre Fiul și Tatăl avea să fie dusă mai departe de Biserica apuseană prin adoptarea ideii că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul, așa-numitul *Filioque*, adăugat la versiunea din 381 a Crezului de la Niceea.) Concepția lui

Augustin despre diferențele distinctive dintre Persoane a fost numită „cea mai delicată și mai fină linie ce putea fi trasată“[11].

În efortul său de a face plauzibilă unitatea celor trei Persoane distincte, Augustin a folosit un mare număr de exemple extrase din viața de zi cu zi. Din nefericire, unele dintre ele par să ilustreze mai degrabă modalismul decât o reală distincție între Persoane. Unul dintre rezultatele de lungă durată ale accentului pus de el pe ideea Treimii a fost tendința ca noțiunea de Treime să suplinească Persoanele individuale în gândirea teologică occidentală anterioară Reformei protestante. Dumnezeu a ajuns să fie văzut în primul rând ca Treime, nu ca Tată, Fiu și Duh Sfânt. Aceste nume explicau doctrina. Acest lucru a făcut conceptul de Dumnezeu mai degrabă abstract și inaccesibil și cu siguranță a contribuit la creșterea interesului față de Fecioara Maria și ceilalți sfinți, văzuți ca intermediari între credincioși și Dumnezeu. În creștinismul răsăritean, interesul s-a concentrat asupra Persoanelor: asupra Tatălui, poate chiar mai mult asupra Fiului și asupra Sfântului Duh. Cei trei sunt mărturisiți ca un unic Dumnezeu, mărturisire care este apoi explicată în termenii doctrinei Sfintei Treimi.

b. Creștinismul răsăritean

Răsăritul nu a avut în secolul al V-lea un teolog de talia lui Augustin. Au trebuit să mai treacă încă trei secole până când marele teolog răsăritean Ioan Damaschin (cca 675–cca 749) a reușit să desăvârșească viziunea Bisericii Răsăritene asupra Sfintei Treimi. Ioan a reformulat moștenirea Capadocienilor. Limbajul său seamănă cu cel al lui Augustin: Dumnezeu are o singură substanță, o singură dumnezeire, o singură putere, o singură voință, o singură energie, o singură origine, o singură autoritate, o singură domnie și o singură stăpânire. Îl cunoaștem pe Dumnezeu în trei ipostasuri perfecte și ne închinăm lor printr-un unic cult. Diferența majoră dintre formularea lui Ioan Damaschin și cea a lui Augustin este că Ioan continuă tradiția răsăriteană care îl consideră pe Tatăl drept sursa dumnezeirii. Din acest motiv, Sfântul Duh, pentru a fi Dumnezeu, trebuie să purceadă numai de la Tatăl. (Răsăritul continuă să respingă până în ziua de astăzi adăugirea occidentală la Crezul de la Niceea, potrivit căreia Duhul Sfânt purcede „de la Tatăl și de la Fiul“.) Trăind într-o epocă în care se recunoștea pe deplin identitatea și distincția dintre Fiul şi Duhul Sfânt, Ioan a vrut să arate clar că atât Fiul, cât și Duhul sunt pe deplin Dumnezeu. Prin urmare, el a subliniat

proveniența lor din Tatăl, sursa dumnezeirii. A admite ca Duhul purcede atât din Fiul, cât și din Tatăl, așa cum mărturiseau deja unii occidentali în timpul vieții lui Ioan Damaschin, ar fi putut compromite dumnezeirea Duhului prin adumbrirea originii sale directe din Tatăl.

Augustin a activat și a scris în Occident, acolo unde doctrina despre Dumnezeu tindea frecvent să fie modalistă sau, de fapt, unitariană. Din acest motiv, el a simțit nevoia de a demonstra că Dumnezeul unic este o Treime. Ambele preocupări sunt necesare pentru o teologie trinitară pe deplin echilibrată. În secolul al V-lea, creștinătatea răsăriteană nu a acordat prea multă atenție aprofundării înțelegerii Treimii, ci a trecut direct la problema ridicată de convingerea ortodoxă că Fiul este pe deplin Dumnezeu. Dacă Fiul este pe deplin Dumnezeu, care este natura relației sale cu natura omenească în omul Isus Cristos? Dumnezeirea Fiului a devenit premisa pentru următorul mare val de erezii cu care creștinismul trebuia să se lupte. Conflictele cristologice se abăteau asupra Bisericii.

---

18. Din ediția Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*, tr. Dionisie Pîrvuloiu, Editura Polirom, Iași, 2007 (n. red.).

19. *Cf.* Geneza 1, 1 (n. red.).

10
CRISTOLOGIA

Eu socoteam că toată deșarta vorbărie a tuturor ereticilor va înceta odată ce a avut loc Sinodul de la Niceea. Căci credința mărturisită în el de Părinți, potrivit dumnezeieștilor Scripturi, ajunge ca să răstoarne toată necredința și să susțină dreapta credință în Cristos. — Atanasie cel Mare, *Epistola către Epictet, Episcopul Corintului* 1[20]

Dacă luăm cuvântul „erezie“ în sensul său antic, atunci erezia este un lucru foarte grav. Gnosticii erau eretici: ei negau faptul că Dumnezeu este Creatorul (precum și respingeau o serie de alte adevăruri fundamentale). Arienii erau eretici: negau faptul că Cristos este pe deplin Dumnezeu. În zilele noastre însă cuvântul „erezie“ a fost banalizat și sugerează adesea un mic detaliu asupra căruia doar pedanții s-ar mai chinui să se certe. Termeni precum „vânătoare de erezie“ și, ceva mai respectabil, „proces de erezie“ sugerează proceduri inchizitoriale și înclină în mod natural simpatia de partea ereticului vânat sau

acuzat. În cazul în care gnosticismul sau arianismul ar fi triumfat, creștinismul ar fi putut fi distrus în forma pe care noi o cunoaștem. Dar, pe măsură ce trecem la controversele cristologice, începem să întâlnim erezii care nu par să mai fie atât de capabile să provoace răni fatale creștinătății. Pentru a le privi în perspectivă, trebuie să le recunoaștem gravitatea, fără a fi neapărat de acord că taberele aflate în dispută în acea vreme erau la fel de periculoase precum gnosticismul și la fel de distructive precum arianismul.

Controversele la care ne vom referi acum par să-i dezbine pe creștini între ei, mai degrabă decât pe creștini de necredincioși și ereticii radicali. La sfârșitul secolului al IV-lea era pe deplin acceptat faptul că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt fiecare Dumnezeu și că Dumnezeu este Unul. Dumnezeirea lui Cristos nu mai era pusă la îndoială. Ce era însă contestat? Modul în care Fiul dumnezeiesc, a doua Persoană a Trinității, Dumnezeu deplin, s-a unit cu ființa omenească istorică, Isus din Nazaret. Cum a ajuns Cuvântul, care era „la început“ (Ioan 1:1), să se „facă trup“ (Ioan 1:14) ca „singur mijlocitor între Dumnezeu și oameni: omul Isus Cristos“ (1 Timotei 2:5)? Nu se poate da un răspuns complet, fiindcă întruparea, ca și Treimea, este o taină și va rămâne așa.

Dar mintea omenească iscoditoare perseverează în căutarea unui răspuns.

De la sfârșitul secolului al IV-lea până la mijlocul secolului al V-lea au fost propuse diverse soluții. Cu cât erau mai exacte, cu atât ridicau mai multe probleme. În cele din urmă, Conciliul al IV-lea Ecumenic, ținut la Calcedon în 451, a încercat să tragă o linie și să stabilească limitele speculațiilor cu privire la o chestiune pe care mintea omenească nu are cum să o înţeleagă niciodată pe deplin. Crezul de la Calcedon, împreună cu Crezul de la Niceea, a devenit definiția și standardul doctrinei ortodoxe trinitare. Nu a răspuns la toate întrebările; în schimb, asemenea Crezului de la Niceea, a definit anumite limite, în interiorul cărora creștinii puteau specula și avea opinii diferite, dar în afara cărora ar fi fost în pericol de erezie. Chiar și în epoca sa, Crezul de la Calcedon nu a fost acceptat în mod universal. Două grupări creștine majore, nestorienii și monofiziții, au refuzat să îl accepte. Spre deosebire de gnostici și de arieni, ei au rămas totuși ferm ancorați în cadrul ortodoxiei niceene.

Controversa ariană a început în rândul creștinilor. Când, în cele din urmă, s-a încheiat, arienii fie au revenit la ortodoxia catolică, fie au dispărut pur și simplu de pe scenă. Controversele cristologice au început printre creștini și,

deși s-au încheiat cu acceptarea de către majoritatea a Crezului de la Calcedon ca standard al ortodoxiei, Bisericile care au persistat în respingerea acestuia, păstrând, în același timp, credința în Crezul de la Niceea, au rămas cu siguranță creștine, iar monofiziții există și astăzi, alcătuind comunități substanțiale. Când ideile ariene au ajuns să fie reînviate de Miguel Servet și de alți radicali antitrinitarieni din secolul al XVI-lea, susținătorii lor au ţinut să se numească mai departe creștini, cel puțin pentru o vreme, dar au abandonat treptat această denumire.

1. Cristologia la sfârșitul secolului al IV-lea

Consolidarea doctrinei trinitare la sfârșitul secolului al IV-lea a dat naștere în mod inevitabil la controverse, deoarece creștinii căutau să înțeleagă implicațiile întrupării „cu înfățișare de om“ (Filipeni 2:8) a Fiului etern al lui Dumnezeu. Deși Isus Cristos era mărturisit ca Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, impresia pe care adepții săi o aveau despre el – și, prin aceasta, despre Tatăl său – stătea sub semnul „omului Isus Cristos“. Luptele cu docetismul și gnosticismul au reafirmat și întărit convingerea că Isus era un om real, nu unul doar în aparență. Cum

putea fi legată dumnezeirea de natura omenească într-o singură Persoană, „unul Domn Isus“ al Crezului de la Niceea?

Încă din zilele Bisericii primare, vedem două teme care merg în paralel în proclamarea lui Isus Cristos: Fiul etern, preexistent, și omul istoric, individual. Aceste două teme nu trebuie să intre în conflict; ortodoxia își propune să le mențină unite. Atunci când una sau cealaltă, fie divinitatea, fie natura omenească, este considerată în mod izolat și implicațiile ei sunt dezvoltate sistematic, rezultă o prezentare unilaterală, care duce în cele din urmă la o poziție pe care ortodocșii o resping ca erezie.[1] Cea mai veche încercare de a dezvolta semnificația dumnezeirii lui Cristos, așa cum este exprimată în Crezul de la Niceea, apolinarismul, a fost făcută în a doua parte a secolului al IV-lea; implicațiile sale au negat practic natura omenească a lui Cristos. În timpul secolelor al V-lea și al VI-lea, au fost introduse argumente teologice mai subtile, în pozițiile care vor fi cunoscute sub numele de nestorianism, eutihianism, monofizism, monoenergism și monotelism. La vremea respectivă, adepții poziției calcedoniene le considerau pe toate eretice, în grade diferite; astăzi, noi suntem mai puțin siguri.

Alexandria, cea mai complexă și, din

punct de vedere teologic, cea mai productivă metropolă a creștinismului timpuriu, a dat naștere la o serie de opinii și personalități conflictuale. Atât Arie, cât și Atanasie au fost activi acolo. În general însă Alexandria este asociată cu o anumită tendință în cristologie, iar Antiohia cu opusul ei. Biserica apuseană a fost mai puțin fecundă din punct de vedere teologic, acesta fiind unul dintre motivele pentru care Roma apare de mai multe ori ca apărătoarea ortodoxiei tradiționale. Școala alexandrină a încercat să explice ce înseamnă să spunem că Dumnezeu s-a făcut om și ce se întâmplă cu omul care devine Dumnezeu. Curând a început să-și inverseze formularea și să afirme că, de fapt, omul devine Dumnezeu. Aceasta nu era o cristologie adopțianistă, în care o ființă cu o existență pe deplin omenească este adoptată și înălțată de Dumnezeu și astfel devine într-un anumit sens divină. În schimb, ea susține că Fiul preexistent, întotdeauna pe deplin Dumnezeu, a transformat natura omenească lui Isus prin asumarea ei, astfel încât această natură omenească a fost îndumnezeită. Isus nu a fost o Persoană pe care Dumnezeu a adoptat-o și a înălțat-o pentru a fi Cristos, ci Logosul, devenind om, și-a însușit o natură omenească și a înălțat-o la dumnezeire.

În contrast cu tendința capadocian-

alexandrină, Școala din Antiohia a susținut cu fermitate imaginea biblică integrală a lui Isus Cristos ca Persoană istorică, omenească și individuală. Dumnezeu s-a întrupat în tocmai această persoană, nu doar într-o simplă natură omenească. Tensiunea dintre interesele alexandrine și cele antiohiene s-a accentuat datorită eforturilor unui singur om. Capacitatea sa intelectuală este comparabilă cu cea a lui Atanasie cel Mare și a Părinților Capadocieni, dar numele său a devenit de ocară pentru că opiniile sale au alimentat substanța ereziei, mai degrabă decât pe cea a ortodoxiei. Apolinarie din Laodiceea († cca 390) a fost un adept strict al *homooúsion*-ului niceean; el preamărea dumnezeirea lui Cristos, dar pentru oponenții săi părea că minimizează sau distruge natura lui omenească.

Înainte de consolidarea doctrinei trinitare, interesul teologic s-a axat pe natura Persoanelor divine și pe modul în care acestea relaționau între ele în sânul Dumnezeirii. Tendința de a fragmenta Dumnezeirea în trei ființe divine a fost condamnată de gândirea ortodoxă atanasiană care punea accentul, pe unitatea lui Dumnezeu. Apolinarie a purces să explice relația dintre Dumnezeu și om în Cristos făcând o presupunere pe care mulți o consideră biblică, chiar dacă nu este singura

posibilitate pe care o sugerează Biblia, și anume că fiecare om în parte este format din trup (*sárx*), suflet (*psyché*) și intelect (*noús*). Aceasta se numește viziunea trihotomică asupra omului. Din punct de vedere istoric, Apolinarie poate fi comparat cu Arie, fiindcă, la fel ca acesta, a încercat să dea o explicație rațională a ceea ce părea o taină insolubilă. Simplitatea și claritatea argumentului său i-au câștigat rapid adepți, dar aparenta sa amenințare la adresa identității omenești a lui Isus i-a stârnit pe ortodocși împotriva sa. Din punct de vedere teologic, Apolinarie se deosebea de Arie prin faptul că el nu a negat, ci a afirmat deplina dumnezeire a lui Cristos și, astfel, credincioșilor nu li s-a părut niciodată că pune la îndoială capacitatea lui Cristos de a ne mântui de păcatele noastre. Dacă Isus nu este pe deplin Dumnezeu, așa cum Arie a negat că ar fi, atunci creștinii de rând încep repede să se întrebe dacă putem avea încredere că el are puterea de a mântui; dacă nu este o Persoană pe deplin omenească, așa cum învăța de fapt Apolinarie, pericolul pentru mântuire este mai puțin evident, fiindcă deplina natură omenească nu este necesară pentru puterea lui Cristos și, implicit, pentru realitatea mântuirii noastre.

Se ridică o problemă, și încă una majoră. Dacă Cristos nu este cu adevărat o ființă omenească, cum ne mai poate

ajuta? Dacă nu este pe deplin om este greu de înțeles cum ar putea fi dăruit cu adevărat ființelor omenești meritul câștigat de un Mântuitor neomenesc. Aceasta este o problemă ceva mai complexă decât cea provocată de neacceptarea deplinei dumnezeiri a lui Cristos. A fost percepută ca o mare problemă și, la fel ca arianismul, a adus taberele aflate în dispută literalmente pe teren, unde nu doar că s-au agresat verbal, ci și fizic. În ciuda acestui fapt, apolinarismul pur și simplu nu a fost într-atât de capabil să distrugă creștinătatea precum a fost disputa legată de *homooúsion*. O teologie și o Biserică apolinariste ar fi fost socotite creștine, deși disfuncționale; în schimb, o teologie și o Biserică ariane, cel puțin în implicațiile lor, nu mai sunt creștine.

Asemenea lui Arie, Apolinarie a luat un punct de vedere acceptabil și simplu – în cazul lui Arie, punctul de vedere conform căruia Fiul a fost născut, în cel al lui Apolinarie, punctul de vedere conform căruia Cristos este Dumnezeu – și l-a elaborat până într-un punct în care a început să amenințe un alt element major al doctrinei creștine. Asemenea controversei ariene, controversa cristologică declanșată de Apolinarie a început și s-a încheiat în Răsărit, dar a fost influențată în mod decisiv de o poziție clară adoptată de Biserica

Apuseană, în special de Roma. Apolinarie, spre deosebire de Arie, avea o dogmă cristologică ferm stabilită la care putea face apel, cea de la Niceea; antiohienii, care subliniau – în mod corect, după cum credem – natura omenească deplină și completă a lui Isus Cristos, nu mai aveau un lider de calibrul lui Atanasie în jurul căruia să se mobilizeze. Deși Apolinarie a fost învins, poziția antiohiană nu a fost pe deplin validată; cel mai clar exponent al ei, Nestorie, va fi în cele din urmă catalogat drept eretic, iar soluția finală, deși nu apolinaristă, va continua să reflecte influența lui Apolinarie într-un mod care depășește cu mult orice influență continuă a lui Arie în cadrul corpului principal al ortodoxiei.

Apolinarie a întruchipat elemente comune atât lui Atanasie, cât și antiohienilor; Atanasie a folosit mulți termeni și concepte propuse mai târziu de Apolinarie; într-adevăr, unele dintre lucrările lui Apolinarie au circulat sub numele lui Atanasie, ascunzându-se astfel sub reputația impecabil ortodoxă a acestuia din urmă și, într-o oarecare măsură, îndepărtând suspiciunile pe care altfel le-ar fi generat. Acest lucru a fost posibil pentru că opiniile lui Apolinarie, așa cum am arătat deja, erau mai subtile decât cele ale lui Arie și era mai dificil de deslușit de ce erau inacceptabile. În cele patru *Cuvântări împotriva arienilor* ale lui

Atanasie, acesta vorbește despre natura omenească a lui Cristos mai degrabă ca despre un instrument decât din perspectiva Persoanei. Eusebiu din Cezareea vorbea despre natura omenească a lui Cristos ca despre „vasul omenesc“, „instrumentul omenesc“ și „templul“ Logosului. Dar acest limbaj era totuși suplinit de o terminologie echivalentă care vorbea despre Logosul care se unea cu un om, nu cu un instrument.

Înainte de Niceea, poziția adopționismului a încercat să explice măsura și modul în care Dumnezeu și-a dat puterea unui om. Pozițiile în curs de dezvoltare, atât a lui Apolinarie, cât și a Școlii Antiohiene, nu au pus la îndoială nici gradul (complet), nici modul (întrupare, nu adopție) și au căutat în continuare să explice relația dintre Dumnezeu și omul Isus pe care întruparea a stabilit-o. Precursorul poziției antiohiene a fost Eustație al Antiohiei († cca 360), care predica că omul Isus a trăit în unitate perfectă cu Logosul spiritual. Spre deosebire de Apolinarie, care susținea o viziune trihotomică asupra omului, împărțindu-l în trup, suflet și spirit (sau duh), Eustație distingea doar un trup și un suflet rațional, susținând deci o viziune dihotomică. Trupul și sufletul lui Isus erau din aceeași substanță ca și cele ale

tuturor celorlalți oameni. În măsura în care Eustație, în mod corect, a susținut că Logosul divin este o Persoană reală, nu o simplă putere spirituală, a spune că Isus avea un suflet omenesc și rațional părea să îi atribuie două personalități, una omenească și una divină. Înțelegerea a ceea ce înseamnă să fii o persoană – un individ cu o memorie, voință, emoție distincte și o personalitate unică – se limpezea doar pe măsură ce doctrina Persoanelor Treimii devenea clară. În consecință, dificultatea provocată de postularea a două personalități în Cristos nu a fost recunoscută imediat. Apolinarie a fost cel care a expus-o și, astfel, a atras atenția și asupra propriilor opinii și a problemelor care decurg din ideea că Isus nu are o personalitate omenească.

2. Încercările de clarificare ale lui Apolinarie

Apolinarie a respins teza conform căreia Isus ar fi avut o personalitate omenească, ideea de Cristos ca om unit cu Dumnezeu; în schimb, a propus conceptul de Dumnezeu întrupat, de Dumnezeu care s-a făcut trup. Temeiul următoarelor dezvoltări, inclusiv a afirmației finale monofizite potrivit căreia natura omenească a lui Isus este acum divinizată, poate fi exprimat printr-o întrebare: ce fel de carne poate avea

Dumnezeu? A sugera că Dumnezeu poate avea o carne omenească slabă, pătimitoare, păcătoasă, pare o blasfemie. În consecință, a părut necesar să se postuleze un fel de carne divină sau cerească a lui Cristos. Acest concept va deveni explicit în diferite momente în cursul istoriei Bisericii; el va fi susținut și de unii radicali ai epocii Reformei.[2] Apolinarie nu a vrut să audă de o distincție între divin și omenesc în Cristos și nici nu a tolerat sugestia – care mai târziu a fost afirmată de Calvin și de teologia reformată în general – că doar trupul și sufletul omenești ale lui Cristos s-au născut și au suferit. O astfel de sugestie ar duce, susținea el, la puțin mai mult decât un om luminat de Dumnezeu. Isus este „Dumnezeul născut de o femeie“; există o *hénosis physiké*, o „unitate fizică (naturală)“, între divin și omenesc. Cristos este „Dumnezeu întrupat“, „Dumnezeu purtător de trup“; carnea sa este *theiké sárx*, „trup dumnezeiesc“[3]. Întruparea lui Dumnezeu pare să se fi transformat în apoteoză sau în îndumnezeire a cărnii omenești. Deducem că Apolinarie credea că existau două naturi înainte de întrupare, divină și omenească, dar numai una singură după aceea.

Atanasie, în aceeaşi epocă, susținea că Logosul trebuia să fie pe deplin Dumnezeu și, prin urmare, nu putea avea

un început. Apolinarie argumenta că însuși Cristos, pentru a fi pe deplin Dumnezeu, trebuia să fie neschimbător (*átreptos*) și astfel nu putea avea un suflet omenesc, căci dacă ar fi avut, ar fi fost schimbător. Moartea l-ar fi putut birui și nu și-ar fi dat viața într-un sens activ, ci doar ar fi fost deposedat de ea din necesitate, așa cum se întâmplă cu toate ființele omenești. Pentru a rezolva problema astfel creată, Apolinarie a recurs la definiția biblică a lui Dumnezeu ca Spirit: carnea omenească are nevoie de un spirit care să o anime și să o călăuzească; în Cristos, acest spirit nu este cel al unui *noús* omenesc, sau „intelect“, ci Logosul însuși. Apolinarie a echivalat conceptul biblic de carne cu viziunea aristotelică a materiei, iar conceptul biblic de spirit cu viziunea aristotelică a formei. Forma spirituală este cea care animă și dă adevăratul caracter materiei inerte, nediferențiate; acest lucru este realizat la toți oamenii de către intelectul omenesc, sau *noús*, cu unica excepție a lui Isus Cristos, în care funcția este îndeplinită de Logosul însuși. Logosul s-a întrupat, dar nu a devenit un om asemenea nouă, în sensul că nu a luat și nici nu a devenit un intelect omenesc. Punctul de vedere al lui Apolinarie este cel batjocorit în mod crud de episcopul [anglican] John A.T. Robinson în lucrarea *Honest to God* [Sincer față de Dumnezeu]:

„Dumnezeu s-a îmbrăcat ca un om, la fel ca Moș Crăciun – ca o prăjitură învelită în ciocolată“[4]. Ceea ce Robinson atribuie creștinismului tradițional este tocmai punctul de vedere pe care ortodoxia s-a luptat atât de mult să-l anuleze și pe care l-a înlăturat în cele din urmă la Calcedon în 451. Acuzația lui Robinson poate avea un oarecare merit în măsura în care credincioșii obișnuiți, dacă nu sunt instruiţi în mod adecvat, își imaginează adesea întruparea în termeni apolinariști; totuși, această acuzație nu poate fi adusă în mod corect ortodoxiei, care respinge categoric apolinarismul.

Faptul de a-l vedea pe Isus Cristos ca trup omenesc aflat în unire cu Logosul divin este supus aceleiași critici aduse anterior arianismului: în loc de un Cristos care este atât Dumnezeu, cât și om, ne confruntăm cu o remarcabilă figură compozită care nu este nici Dumnezeu, nici om, ci o combinație. Apolinarie nu folosea doar termenul *hénosis*, „unire“, ci și *míxis*, „amestec“, cum ar fi unirea focului și a metalului în fierul încins la roșu. (Cunoştinţele sale în materie de fizică sunt defectuoase, în măsura în care fizica modernă nu mai vorbește deloc despre foc ca despre un element.) Pentru noi, exemplul său sugerează că un element, metalul, este adus la o anumită stare, strălucirea, prin aplicarea energiei termice, și indică o forță impersonală,

mai degrabă decât un Logos personal. Cu toate acestea, este absolut evident că Apolinarie îl consideră pe Isus nu un om cu o natură influențată de divinitate, ci ca posedând „o natură a lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat“. El neagă în mod explicit faptul că Cristos a fost „un om“, căci „oricine îl numește om pe cel născut din Maria și îl numește om pe cel care a fost răstignit îl face om în loc de Dumnezeu“[5]. Deși Apolinarie a afirmat că trupul lui Isus Cristos a fost îndumnezeit ca urmare a efectului energizant al Logosului, el nu a susținut că era preexistent. Cristos, ca toți ceilalți oameni, era un trup de carne animat și format de un *noús*, dar cu diferența semnificativă că *noús*-ul lui Cristos nu era un spirit omenesc, ci Logosul divin.

Potrivit lui Grigore de Nazianz, Apolinarie începuse să-și promoveze cristologia deja din anul 352; dar Atanasie l-a luat la întrebări abia în 362; zece ani mai târziu, Apolinarie a plecat la Antiohia, unde controversele în care erau implicați Meletie și Paulin i-au facilitat afirmarea. Scrierile sale și cele ale adepților săi au circulat adesea sub numele altor autori mai ortodocși, cum ar fi [papa] Iuliu al Romei, Grigore Taumaturgul și, după cum s-a indicat mai devreme, chiar și Atanasie însuși. În jurul anului 377, Vasile al Cezareei Capadociei a început să scrie împotriva lui. Sarcina

Capadocienilor ortodocși de a-l contracara pe Apolinarie a fost îngreunată de lupta continuă cu arienii, deoarece Apolinarie susținea cu tărie chiar doctrina pe care arienii o negau, cea a *homooúsion*-ului. Pentru prima dată în ultimele două secole, de la criza gnostică încoace, ortodoxia era forțată să apere nu numai deplina dumnezeire, ci și deplina natură omenească a lui Cristos.

Apolinarie a fost calificat drept eretic înainte ca adversarii săi să poată formula clar natura exactă a ereziei sale. La fel ca în cazul rezistenței ortodoxiei față de arianism, Biserica a simțit că în joc era un interes spiritual și religios crucial, înainte de a identifica clar natura amenințării; s-a grăbit să i se opună lui Apolinarie înainte de a fi pe deplin sigură de ce trebuia să facă acest lucru. În cazul arianismului, în joc era capacitatea lui Isus Cristos, dacă nu era considerat Dumnezeu deplin, de a-și mântui poporul. În cazul lui Apolinarie nu se sugera că Isus nu era pe deplin Dumnezeu, din contră, dar diminuarea firii sale omenești făcea mai puțin sigur faptul că noi suntem frații săi și, în consecință, poporul său. Preocuparea religioasă cu privire la natura omenească a lui Cristos a fost cea care i-a determinat pe ortodocși să se ridice împotriva lui Apolinarie; întrebarea era dacă vor putea evita contraacuzația lui Apolinarie,

conform căreia ei recunoșteau de fapt doi Cristoși, unul divin și unul omenesc.

Un om căruia îi lipsește intelectul omenesc nu poate fi considerat cu adevărat om, deoarece îi lipsește în mod evident elementul fundamental al firii sale omenești, mintea și voința omenești, asociate cu aceasta. Insistând asupra faptului că *Noús*-ul lui Cristos este *átreptos*, „imuabil, neschimbător", Apolinarie a intrat în conflict cu Scriptura, care vorbește despre Isus ca sporind în cunoaștere și fiind, cel puțin în unele momente, în conflict cu voința lui Dumnezeu (Luca 22:24). Principalul cusur al apolinarismului constă în faptul că pare să facă imposibilă doctrina ortodoxă a mântuirii. Dacă Cristos într-adevăr trebuie să câștige mântuirea omenirii, atunci trebuie să fie un om. Acest gând anticipează complexa doctrină a satisfacției substitutive, care va fi elaborată de Anselm din Canterbury (1033–1109) șapte secole mai târziu în *Cur Deus homo* [*De ce s-a făcut Dumnezeu om?*]. Cristologia este necesară pentru soteriologie.[6] Adversarii patristici ai lui Apolinarie – de exemplu, Grigore de Nazianz – nu dezvoltaseră încă abordarea sofisticată a scolasticului Anselm, dar Grigore simțea deja că, dacă trebuia să fie înlocuitorul nostru pentru păcat, trebuia să existe o identitate fundamentală între Isus Cristos și natura omenească pe care

urma să o răscumpere. Căci mântuirea cere ca omul Isus să moară și să fie înviat pentru noi și apoi să continue să mijlocească pentru noi la dreapta lui Dumnezeu.[7] Ar trebui să fie evident că lucrul de care avem nevoie pentru a fi reprezentați în fața lui Dumnezeu nu este simpla carne omenească, de vreme ce aceasta nu este în mod categoric diferită de cea a animalelor și nu este elementul esențial în om; noi avem nevoie de o ființă omenească reală și deplină.

Este uimitor faptul că acest lucru nu a fost evident și pentru Apolinarie. Pe baza distincției sale aristotelice dintre formă și materie, tocmai elementul spiritual-intelectual, forma, este cel care conferă materiei corpului natura sa esențială și face din om o ființă omenească. El ar fi trebuit să vadă că Isus avea nevoie de un suflet pentru a fi om adevărat. Grigore de Nazianz și Grigore de Nyssa au susținut amândoi că numai ceea ce este realizat în natura omenească a lui Cristos este aplicabil naturii noastre omenești: în măsura în care *noús*-ul omenesc este cel care a păcătuit prin abuzul de libertate, răscumpărarea este posibilă doar dacă Cristos își asumă și el un *noús* omenesc, astfel încât să poată săvârși ca om ascultarea pe care omul Adam a refuzat-o. Mântuirea ține atât de trup, cât și de suflet. Răscumpărătorul a trebuit să aibă puterea lui Dumnezeu pentru a elibera

trupul și sufletul, și a trebuit să și le însușească pe amândouă pentru a le face libere.[8]

Preocuparea profundă a acestor Părinți de la începutul creştinismului cu privire la faptul că sufletul și intelectul sunt culpabile arată în mod clar că ei nu credeau că păcatul era doar o chestiune a trupului și a poftelor sale. În măsura în care au lăudat ascetismul, așa cum au făcut-o, nu a fost pentru că vedeau trupul și poftele sale ca rele în sine, ci pentru că ei credeau că numai prin antrenarea trupului, prin disciplinarea sa ascetică, ar putea *noús*-ul rebel să învețe ascultarea (*cf.* 1 Corinteni 9:26–27). Doar atunci când Cristos a devenit ceea ce suntem noi, oamenii, ne-a reunit cu Dumnezeu[9]. „Dacă nu și-ar fi luat un suflet omenesc și dacă doar firea dumnezeiască ar fi biruit, atunci cele petrecute nu ne-ar fi adus nici un folos, căci ce asemănare există între desăvârșirea lucrărilor lui Dumnezeu și sufletul omenesc? [...] El a luat trup și suflet și a luptat prin amândouă pentru amândouă, în sensul că a omorât păcatul în trup și a micșorat poftele lui, [...] dar sufletul l-a învățat și l-a exercitat pentru a-și învinge patimile, precum și pentru a-și înfrâna poftele trupului“[10]. Acesta este, într-un fel, echivalentul argumentului anterior, conform căruia Cristos trebuia să fie dumnezeiesc pentru a avea puterea de a ne transforma; de acum, ortodocșii

erau preocupați să arate că el trebuia să fie pe deplin omenesc pentru ca puterea sa transformatoare să fie efectiv transmisă omenirii.

3. Anticipări ale Calcedonului și ale lui Anselm

Dacă facem două presupuneri fundamentale: (1) că există doar două sau trei posibilități de luat în considerare în încercarea de a-l înțelege pe Cristos și că aceleași posibilități apar din nou și din nou de-a lungul secolelor de creștinism și (2) că mesajul biblic de bază despre păcat și mântuire se exprimă în mod natural în ceea ce noi numim ortodoxie, realizările acestor Părinți din secolul al IV-lea sunt impresionante. Scriind într-o perioadă în care lumea intelectuală era încă instruită să gândească în termenii filozofiei elenistice, ei au produs, în esență, aceeași viziune a relației dintre Dumnezeu și om în Cristos pe care Anselm avea să o formuleze abia șapte secole mai târziu și care este și astăzi poziția teologiei conservatoare și neoortodoxe.

Ideea fundamentală este că lucrarea săvârșită în Cristos trebuie să fie făcută de un subiect omenesc, adică de un om real, individual, nu doar de o substanță omenească. Aici vedem din nou ieșind în prim-plan elementul fundamental personalist, individualist și moral din

religia biblică, și mai ales din creștinism.[11] Eforturile teologice ale lui Apolinarie de a explica misterul lui Cristos în termenii unui Logos divin care animă carnea omenească nu au dus decât la formularea și consolidarea doctrinară a unei necesități pe care creștinii o simțiseră dintotdeauna: că Isus Cristos trebuie să fie unul dintre noi ca să ne mântuiască (Evrei 2:17–18). Adolf von Harnack susține că creștinismul de la începutul secolului al IV-lea a crezut în mod naiv în ceea ce Apolinarie a formulat mai târziu cu grijă, și anume, într-o *ensárkosis* („încarnare“) a divinității, cu consecința implicit docetistă că Isus Cristos a fost om doar în aparență. Harnack vede în aceasta o recrudescență, sau cel puțin o rămășiță ascunsă a gnosticismului. În consecință, Harnack aduce un omagiu doctrinei lui Apolinarie și, de fapt, implică faptul că respingerea ei a fost un pas înapoi pentru teologie: „Această doctrină, cântărită în funcție de presupozițiile și scopurile conceptului grecesc de creștinism ca religie, este perfectă. Apolinarie prezintă într-un mod de neegalat ceea ce în fond toți grecii evlavioși au crezut și au mărturisit“[12]. Aici vedem dorința sistematizatoare a lui Harnack de a face din creștinism o parte a unei clase mai generale și de a-l face să se conformeze acesteia, anume clasei religiilor omenești

în general. În acest context și în contextul tendinței nu doar de a înțelege greșit creștinismul, ci și de a încerca să-l reformuleze ca pe o altă religie intelectualizantă, trebuie să înțelegem protestul lui Karl Barth, fostul elev al lui Harnack, potrivit căruia creștinismul nu este deloc o religie.

Harnack credea că făgăduința fundamentală a creștinismului de la început a fost aceea de a-l face pe om divin. Pentru a atinge acest obiectiv, nu era necesar ca Isus Cristos să fie pe deplin om, pentru că, după îndumnezeirea noastră, nici noi nu vom mai fi doar oameni. Astfel, apolinarismul ar reprezenta o evoluție legitimă, iar ortodoxia era de fapt suprimarea sa. Seeberg a înțeles mai bine faptul că promisiunea fundamentală a Evangheliei nu este divinizarea omului, ci părtășia cu Dumnezeu în viața veșnică, iar această părtășie implică o transformare (1 Corinteni 15:51; 1 Ioan 3:2). Într-un anumit sens, putem vorbi de îndumnezeire sau apoteoză, dar acesta este un rezultat al părtășiei noastre cu Dumnezeu după înviere, nu cauza acesteia; părtășia personală este primordială. Întrucât suntem persoane individuale, care trebuie răscumpărate ca persoane, nu doar suflete care trebuie eliberate din robia cărnii păcătoase[13], avem nevoie de un răscumpărător

omenesc, nu de unul care este doar „Dumnezeu îmbrăcat ca un om“. Seeberg are dreptate când scrie: „Astfel, este indubitabil că în cercurile largi ale Bisericii s-au pronunțat împotriva lui Apolinarie nu numai vechile formulări despre cel care este și «om adevărat», ci și sensibilitatea religioasă directă“[14]. În mod ciudat, deși apolinarismul era în plină floare înainte de 381, Conciliul de la Constantinopol din 381 nu a avut nimic de spus în legătură cu el. Vasile din Cezareea s-a ridicat împotriva lui în 377 și a militat pentru respingerea lui de către Roma în același an. Apolinarismul a continuat să înflorească în părțile răsăritene pentru o vreme, până când decretul împăratului Teodosie I din 388 i-a exilat pe toți apolinariștii.[15]

4. Teologia la sfârșitul secolului al IV-lea: punctul de plecare al luptelor monofizite

Școala Antiohiană, despre care am vorbit deja, se deosebea de cea alexandrină printr-o mai mare atenție la textele biblice, printr-o exegeză mai sistematică, mai puțin alegorică, mai literală și mai gramaticală, și printr-o ostilitate față de speculații. Membrii săi erau mai interesați de Isus cel istoric și de ceea ce a făcut el decât de teoriile despre relația dintre naturile sale. Ei gândeau în

termeni psihologici și etici, mai degrabă decât în termeni ontologici. (Două figuri mai moderne care reflectă preocupări similare sunt congregaționalistul britanic Peter Taylor Forsyth [1848–1921] și teologul elvețian Emil Brunner [1889–1966].) Doctrina niceeană despre *homoousía* Fiului cu Tatăl cerea, în ochii antiohienilor, menținerea unei distincții clare între divin și omenesc în Cristos și evitarea oricărui amestec precum cel postulat de Apolinarie. Diodor de Tars (mort cam în același timp cu Apolinarie, aproximativ în 392), Teodor de Mopsuestia († cca 428) și Teodoret al Cirului († cca 458) sunt cei mai importanți reprezentanți ai Școlii Antiohiene. Întrucât s-au păstrat foarte puține lucrări ale lui Diodor, este necesar să ne referim în primul rând la cele ale lui Teodor de Mopsuestia pentru a ne culege informațiile. Atât Diodor, cât și Teodor au fost acceptați în timpul vieții lor ca impecabili din perspectiva ortodoxiei, dar după înlăturarea patriarhului Nestorie al Constantinopolului la Conciliul de la Efes din 431, amândoi au dobândit postum și nemeritat reputația de eretici, aceasta doar pentru că Nestorie le-a urmat doctrinele.

Afirmând *homoousía* Fiului și a Tatălui, antiohienii ne învață că Logosul și-a asumat o Persoană omenească atunci când Isus s-a născut din Maria, „un om

desăvârșit, [Logosul] constituindu-și natura din suflet, intelect și trup omenesc“[16]. Deși de la Noul Testament încoace se obișnuia să se facă referire la „omul Isus Cristos“ (1 Timotei 2:5) sau, în limbaj patristic, la „omul lui Cristos“, recunoscându-se astfel implicit calitatea sa de Persoană omenească, antiohienii au fost cei care au subliniat în mod explicit că această natură omenească implică cu necesitate o personalitate omenească. Antiohienii recunoșteau în mod clar că Isus a avut parte de o dezvoltare omenească și a trăit viața omului cu toate bucuriile și durerile ei. În loc să vorbească despre o unire fizică, o *hénosis physiké*, așa cum făcea Apolinarie, Teodor de Mopsuestia vorbește despre o sălășluire (*enoíkesis*) a Fiului în Isus Cristos, o *enoíkesis* care nu este cea a esenței divine și nici a energiei divine (care nu poate fi circumscrisă), ci a bunăvoinței divine (*eudokía*). În acest punct, viziunea antiohiană pare în pericol de a se apropia de adopționismul pe care doctrina *homooúsion*-ului se presupune că îl depășise definitiv; într-adevăr, antiohienii vorbeau despre Dumnezeu care locuiește în profeți și în apostoli, precum și în toți sfinții. În schimb, Logosul sălășluiește în Fiul Omului în așa fel încât îi împărtășește plinătatea slavei care îi este proprie prin natura sa de Fiu consubstanțial.[17] Isus

Cristos are o dublă filiație: Fiul lui Dumnezeu este Fiu prin natură, iar omul Isus este Fiu prin har, dar cei doi sunt *hen prósopon*, „o singură Persoană“. Aici reapar din nou problemele lingvistice care tulburaseră controversa trinitară, deoarece, deși grecescul *prósopon* poate însemna „persoană“, în mod normal înseamnă „chip“; astfel, limbajul lui Teodor de Mopsuestia sugerează mai degrabă o singură înfățișare decât o singură Persoană.

Teodor și adepții săi erau profund preocupați ca istoria personală a lui Isus să fie înțeleasă ca o istorie omenească reală. Deși nu a existat niciodată un moment în care Logosul să nu fi sălășluit în omul Isus, de la zămislirea sa încoace, Logosul nu a anulat și nici măcar nu a constrâns voința omenească în Isus. Grație Logosului, Isus a putut și a învățat virtutea morală mai repede decât alți oameni, dar tot a trebuit să aleagă să facă acest lucru, la fel cum trebuie să facă și ceilalți oameni. Unitatea Persoanei lui Cristos devine evidentă în unitatea voinței și a activității; ea este indisolubilă și, de la proslăvirea lui Isus, a fost desăvârșită, „făcându-l neschimbător în ceea ce privește impulsurile sufletului, incoruptibil și indivizibil în ceea ce privește trupul“[18].

Chiar dacă recunoaștem zelul de a păstra în vedere întreaga natură

omenească a lui Isus, trebuie să recunoaștem că această perspectivă începe să semene cu un fel de posedare nu de către un demon, ci de către Fiul divin. Formula calcedoniană, pe care monofiziții de mai târziu au considerat-o inacceptabilă, este deja aici: două naturi depline, o singură Persoană; dar modul în care Teodor dezvoltă conceptul de unitate a Persoanei nu este pe deplin satisfăcător. Unitatea a început odată cu conceperea lui Isus, dar trebuia să se împlinească pe măsură ce ființa omenească accepta în mod liber lucrarea Logosului care sălășluiește în ea. Limbajul lui Teodor de Mopsuestia exprimă într-un mod foarte clar unitatea Persoanei, dar cu defectul că uneori pare că ceea ce se numește Persoana lui Cristos este un fel de produs ipotetic al activității celor două naturi, „dar, dacă ne uităm mai atent, dimpotrivă, *hénosis* [unitatea] nu este produsul, ci presupoziția și baza unității concrete a naturilor“[19]. Gândirea antiohienilor nu este foarte diferită de cea a lui Atanasie, ci doar ceva mai dezvoltată. Teodor încearcă să facă dreptate realității depline a fiecărei naturi în cadrul unității esențiale a Persoanei lui Cristos, fără a cădea în capcana de a vorbi despre un amestec sau o contopire a naturilor sau despre transformarea uneia în cealaltă. Formularea sa din *Despre întrupare*

anticipează formula calcedoniană de mai târziu aproape cuvânt cu cuvânt.[20]

În contextul problemei cristologice au apărut trei întrebări fundamentale de verificare: (1) din Maria s-a născut Dumnezeu sau doar un om? (2) pe cruce a murit Dumnezeu sau doar un om? (3) ar trebui adusă închinare naturii omenești a lui Cristos? Teodor a răspuns clar și afirmativ la fiecare întrebare, dar întotdeauna cu o rezervă: „în măsura în care omul este unit cu Logosul“. O astfel de nuanțare pare a fi necesară pentru a evita monofizismul sau docetismul, dar în contextul disputelor de mai târziu, din secolul al V-lea, ea va reveni pentru a pune la îndoială în mod nejustificat ortodoxia lui Teodor și a altor antiohieni. Poziția antiohiană era cu siguranță mai subtilă și mai greu de înțeles decât simpla teză a lui Apolinarie.

Din secolul al IV-lea încoace, nimeni nu s-a mai numit pe sine însuși un apolinarist, dar ideea lui Apolinarie reapare ori de câte ori există o combinație de dogmatism ortodox și naivitate teologică. O mare parte din protestantismul conservator modern din secolul XX este implicit apolinaristă, deoarece, deși mărturisește cu glas răsunător dumnezeirea lui Cristos, îi este greu să creadă că acesta a fost cu adevărat om. A afirma cu fermitate dumnezeirea lui Cristos nu este același

lucru cu a mărturisi credința Noului Testament în el, pentru că în Noul Testament el este în mod cert un om care se revelează ca Fiul lui Dumnezeu, cu tot ceea ce implică acest lucru, nu o ființă divină care se revelează în formă omenească.

Se obișnuiește să se constate un antagonism între *homooúsion*-ul proclamat la Niceea și de Atanasie cel Mare, pe de o parte, și teologia antiohiană, pe de altă parte. Totuși, a face acest lucru înseamnă în fapt să presupunem că *homoousía* implică în mod necesar apolinarismul sau monofizismul. De fapt, aceasta este presupunerea majorității istoricilor recenți ai doctrinei creștine, dintre care majoritatea privesc dezaprobator ortodoxia niceeană. Critica populară a lui John A.T. Robinson, menționată mai devreme, presupune efectiv că ortodoxia creștină este monofizită în esență. Din acest motiv, condamnarea care s-a abătut asupra Școlii Antiohiene în urma excomunicării lui Nestorie a avut consecințe grave. Deși până la urmă Calcedonul va accepta formulările antiohiene, condamnările personale și criticile aduse liderilor antiohieni au făcut ca, retrospectiv, Calcedonul să pară pentru toți o victorie monofizită, cu excepția monofiziților înșiși, și a aruncat ortodoxia în rolul unei tabere preocupate

doar de esența divină incognoscibilă și nicidecum de creștinismul practic, de câștigarea de convertiți la Cristos sau de abordarea constructivă a nevoilor sociale omenești.

a. Grigore de Nyssa și Grigore de Nazianz

Cel mai cunoscut dintre cei trei mari Părinți Capadocieni, Vasile, oferă puține lucruri de interes deosebit în cristologia sa, dar atât prietenul său Grigore de Nazianz, cât și fratele său mai tânăr Grigore de Nyssa au multe de spus. Grigore de Nazianz a recunoscut două naturi complete în Cristos, dar a vorbit despre o *synapsis* a celor două naturi: există o unitate naturală între Dumnezeu și om în Cristos. În consecință, a o numi pe Maria *Theotókos* („Purtătoare sau Născătoare de Dumnezeu“) implică prea mult. Încă o dată, ideea că Dumnezeu s-a făcut om pare să fie în pericol de a se transforma în opinia conform căreia un om devine Dumnezeu. „Doctrina sa este tipică pentru mulți din vremea sa: un monofizism care nu vrea să fie monofizit. Era cristologia viitorului“[21]. Asemenea lui Grigore de Nazianz, Grigore de Nyssa a pus accentul pe faptul că Logosul și-a asumat o natură omenească deplină încă din momentul zămislirii lui Isus. Mai mult decât tizul său, el a încercat să explice unitatea celor două naturi în Isus, păstrând în același timp aspectele

specifice ale firii sale omenești; el a realizat acest lucru făcând din divinitate principiul activ, iar din natura omenească recipientul pasiv. Grigore de Nazianz a încercat să pună în cuvinte ce poate însemna să spui că dumnezeirea, adică Dumnezeu, s-a născut și a murit pe Cruce. În acest scop, el a subliniat faptul că dumnezeirea a devenit inseparabil unită cu Persoana omenească a lui Isus, astfel încât putem spune corect că ceea ce a făcut și a trăit Isus a făcut și a trăit și dumnezeirea. Grigore de Nyssa, în schimb, nu are nici o concepție despre pătimirea lui Dumnezeu.

b. Amfilohie de Iconium și Epifanie al Salaminei

Dezbaterea dintre punctele de vedere apolinariste și capadociene ajunsese la un fel de rezolvare temporară înainte de izbucnirea marilor controverse cristologice, grație activității lui Amfilohie de Iconium. Făcând o distincție clară între cele două naturi ale lui Cristos, cea divină și cea omenească, el a afirmat în mod explicit că Cristos este *homooúsios* cu noi. El este unicul Fiu cu două naturi, naturile nefiind nici amestecate, nici schimbate, nici separate.[22] Spre deosebire de Capadocienii care l-au precedat, Amfilohie a afirmat în mod clar că Isus și-a păstrat natura omenească chiar și după proslăvirea sa. Așadar, în lucrarea sa

aproape am ajuns la definiția finală asupra căreia se va decide la Calcedon.

Epifanie al Salaminei (†403) a rafinat gândurile lui Amfilohie. El reprezintă un fel de consens preliminar la sfârșitul secolului al IV-lea, înainte ca încercările de înțelegere a misterului lui Dumnezeu făcut om să ducă la o nouă și mai aprigă serie de conflicte cristologice. Asemenea lui Amfilohie, Epifanie a insistat asupra faptului că Isus este prin natura sa atât Dumnezeu, cât și om – nu un om îndumnezeit sau o divinitate înomenită. În pătimirea lui Isus, dumnezeirea nu a suferit, întrucât dumnezeirea este nepătimitoare, dar fiindcă Isus Cristos este o singură Persoană, noi atribuim dumnezeirii suferința omenirii. Din acest motiv, putem să ne închinăm în mod corespunzător celui care a suferit pe Cruce. Logosul s-a întrupat pentru a putea suferi cu și pentru noi.[23] Poate că acest argument nu este pe deplin coerent, dar cel puțin nu respinge misterul întrupării în numele atributului filozofic al impasibilității lui Dumnezeu.

5. Aecolul al V-lea

Primul Conciliu Ecumenic a condamnat un om, pe Arie, dar învățătura sa a continuat să domine cea mai mare parte a creștinătății timp de încă o jumătate de secol. Chiar și după ce arianismul a fost

înăbușit în interiorul imperiului, a continuat să înflorească în afara acestuia, printre goți, datorită faptului că primul misionar al goților, Wulfila, a fost convertit ca sclav în Constantinopol, când orașul era arian. Conciliul al III-lea Ecumenic, ținut la Efes în 431, a condamnat și el un om, pe Nestorie, iar de data aceasta condamnarea a fost mult mai eficientă. Nestorie, care fusese patriarh al Constantinopolului, a fost destituit și alungat, iar cei care se numeau adepții săi au devenit rapid o forță neînsemnată în cadrul imperiului, deși în afara acestuia nestorianismul s-a răspândit până în China. Arianismul, care era într-adevăr eretic, a supraviețuit mult timp condamnării lui Arie; în schimb, nestorianismul, mult mai puțin eretic – dacă într-adevăr în versiunea sa originală era eretic[24] –, nu a reușit să-și mai revină după dezastrul de la Efes.

Nestorie, un călugăr din Antiohia, a fost chemat să fie patriarh al Constantinopolului în timpul domniei lui Teodosie II (408–450), deși era un susținător al opiniilor lui Pelagius împotriva lui Augustin, care erau dominante în Occident.[25] Înscăunat la Constantinopol, Nestorie s-a trezit implicat într-o controversă aprinsă privind utilizarea termenului *Theotókos* ca titlu pentru Fecioara Maria. Termenul, care înseamnă „cea purtătoare de

Dumnezeu“ (nu tocmai „Maica Domnului“, cum este frecvent tradus), era inițial aplicat omului Isus, născut din Maria. Pentru a afirma că el era cu adevărat Dumnezeu chiar și atunci când se afla în pântecele Mariei și în timpul procesului nașterii, Maria a primit titlul de *Theotókos*.

Pare ilogic să-i atribuim nașterea lui Dumnezeu, care, conform celor mai multe definiții teologice, nu are un început și nu poate trăi nici un proces de devenire. Dar dacă Isus este Dumnezeu în întregime, atunci când Isus se naște, logica ne cere să spunem că Dumnezeu s-a născut și să fim dispuși să o numim pe Maria, mama sa, „cea purtătoare de Dumnezeu“. Aceasta este o altă consecință a principiului comunicării atributelor (*communicatio idiomatum*), care exprimă convingerea că Isus este atât Dumnezeu, cât și om. În secolele următoare, termenul de *Theotókos* va ajunge să fie văzut ca un termen mariologic care exprimă slava personală a acesteia și va fi respins de mulți dintre cei care acceptă deplina dumnezeire și preexistență a Fiului ei.

Conceptul de *Theotókos* a fost prost ales ca un șibolet[21] pentru a-i distinge pe ortodocși de eretici, pentru că mai multe grupuri eretice de seamă nu au avut nici o dificultate cu el. Arienii îl puteau folosi, deși nu credeau că Fiul este deoființă cu

Tatăl, fiindcă îl acceptau ca pe un fel de divinitate și recunoșteau că s-a născut, a suferit și a murit. Apolinariștii, care susţineau că există doar „o singură natură întrupată a lui Dumnezeu, Logosul“, au acceptat cu ușurință conceptul. Nici arienii, nici apolinariștii nu au fost preocupați să protejeze doctrina omenității depline și a personalității omenești a lui Isus. Școala Antiohiană, din care provenea Nestorie, căuta să sublinieze adevărata natură omenească a lui Cristos. Lui Nestorie i se părea că a vorbi despre Maria ca „purtătoare de Dumnezeu“ implică faptul că cel pe care l-a născut nu era un om adevărat. Nestorie era dispus să spună că Cristos cel născut din Maria este Dumnezeu, dar nu voia să spună „Dumnezeu s-a născut“, pentru că acest lucru implica în mintea lui că cel născut nu era un om adevărat. Trebuie spus: „Cristos se naște“, implicând astfel, întrucât Dumnezeu și omul sunt una în Cristos, că atât Dumnezeu, cât și omul sunt născuți. A o numi pe Maria fie „purtătoare de Dumnezeu“, fie „purtătoare de om“, deși ambele sunt corecte în ceea ce privește comunicarea atributelor, pare să inducă în eroare.

Termenul *Theotókos* a fost inițial destinat să afirme dumnezeirea lui Isus Cristos, dar a devenit treptat un titlu de onoare pentru Maria. Pentru a sublinia

sfințenia lui Cristos, a devenit obișnuit să se preamărească sfințenia celei care l-a purtat în pântecele ei. Doctrina Nașterii din Fecioară afirmă că Isus a fost conceput în mod miraculos de Maria prin puterea Duhului Sfânt, fără nici un act sexual; strict vorbind, este o doctrină a zămislirii feciorelnice. Deși Noul Testament face referire la faptul că Isus avea frați și surori, tradiția evlavioasă a început să considere că aceștia erau rude secundare sau poate copii de-ai lui Iosif dintr-o căsătorie anterioară; s-a susținut că Maria a rămas fecioară toată viața ei; în cele din urmă, s-a afirmat chiar că ea l-a adus pe lume pe Isus fără vreo atingere a virginității sale, adică în mod miraculos, fără ruperea himenului. Tendința de a o preamări pe Maria, în ciuda obiecțiilor protestanților și ale catolicilor liberali și a rezervelor ortodocșilor răsăriteni, a atins cote maxime în romano-catolicism prin doctrinele Imaculatei Concepții (1854) și a Ridicării cu trupul și sufletul la cer a Sfintei Fecioare Maria (1950).[26] Nestorie a observat începuturile acestei evoluții și a avertizat împotriva transformării Fecioarei într-o zeiță.[27]

Nestorie, spre deosebire de Arie, nu era un radical din punct de vedere teologic, ci mai degrabă un pedant. Arie a căzut în eroare din dorința de a fi genial; Nestorie, în zelul său de a fi precis și corect cu orice preț, s-a înstrăinat de cea

mai mare parte a Bisericii. Am văzut că extravagațele doctrinare solicitau scrierea unor crezuri cu niște definiții destul de precise; Nestorie a vrut să fie și mai precis, iar Biserica nu a vrut să-l urmeze. Deși a criticat expresia *Theotókos*, numind-o nebiblică, a ajuns să o accepte doar dacă era folosită împreună cu termenul, la fel de valabil, de *anthropotókos*, „cea purtătoare de om". Omiterea lui *anthropotókos* ar face să pară că Maria l-a născut doar pe Dumnezeu, lipsit de o natură omenească adevărată. Termenul pe care l-a preferat, *Christotókos*, este destul de ortodox, dar a fost nepopular printre cei care puneau accentul doar pe dumnezeire și a fost respins de cei devotați cultului tot mai mare adus Mariei. Pentru prima dată, pietatea populară, aflată în continuă creștere, începea să joace un rol în luarea unei decizii într-o problemă teologică majoră.

Deși devoțiunea din ce în ce mai mare față de Maria a sporit nepopularitatea opiniilor lui Nestorie, nu pare să fi influențat definiția ortodoxiei, deoarece – în afară de termenul cristologic *Theotókos* – Crezul Calcedonian din 451 nu va conține nici o referire la mariologie. Se pare însă că a jucat un rol important în stârnirea indignării populare împotriva nefericitului Nestorie, a cărui eroare principală,

privind retrospectiv, pare să fi fost mai degrabă rigurozitatea pedantă decât o erezie în toată regula.

Nestorie afirma că cele două naturi ale lui Cristos sunt reunite într-un singur *prósopon*. Cuvântul grecesc este ambiguu: prin el, Nestorie se pare că a vrut să spună „o singură Persoană“, ceea ce ar fi suficient de ortodox, dar oponenții săi au înțeles că el a spus „o singură înfățișare“ și, prin urmare, că vorbește doar de o unitate aparentă între divin și omenesc în Cristos. Nestorie susținea că Logosul era indisolubil unit cu personalitatea omenească din momentul zămislirii. Cu toate acestea, nu a existat nici o transformare sau amestecare a naturilor. Fiecare păstrează ceea ce îi este propriu; prin urmare, se poate spune doar că natura omenească se naște, suferă, moare și a fost înviată; cu toate acestea, deși există două naturi, există un singur Fiu. Aceste păreri cu totul ortodoxe au fost atacate mai întâi dinspre Alexandria, se pare că inițial din cauza rivalității ecleziastice și personale. Și în problema nestorianismului tot ambiția și mândria personală și regională au fost decisive: în acest caz, dorința Alexandriei și a patriarhului său, Chiril, de a obține întâietatea de necontestat în jumătatea răsăriteană a Imperiului Roman. Această rivalitate ajunsese deja la apogeu sub conducerea lui Teofil, unchiul și

predecesorul lui Chiril pe scaunul patriarhal.

a. Chiril al Alexandriei

Chiril al Alexandriei († 444) l-a urmat pe unchiul său în opoziția de principiu față de Apolinarie și a împărtășit teza conform căreia Isus a avut un suflet rațional.[28] Evangheliile vorbesc clar despre aceasta. El a negat că natura divină a fost în vreun fel supusă schimbării sau amestecului ca urmare a întrupării. La fel ca antiohienii și în contrast cu Apolinarie, el a luat în serios relatările evanghelice despre Isus în care acesta suferă de tristețe și teamă. El a socotit ca adevărată existența a două perfecțiuni (*téleia*) în Cristos, una omenească și una divină, dar a evitat termenul *physis*, „natură“. În ceea ce privește prezentarea pozitivă a poziției lui Chiril, este greu de văzut vreo diferență semnificativă față de cea a antiohienilor, reprezentată de Nestorie. Dar totuși, el i-a atacat, temându-se sau pretinzând că se temea că, în interesul lor de a păstra deplina natură omenească a lui Isus, fac ca dumnezeirea să îi fie redusă la o simplă aparență sau la un titlu. El a înțeles greșit că antiohienii susțineau că unirea (*hénosis*) dintre divin și omenesc s-a realizat doar ca o relație în timpul vieții lui Isus – o neînțelegere importantă pe care marea influență a lui

Chiril a fixat-o în gândirea Bisericii.

Chiril înțelesese că Nestorie ar afirma că toate actele mântuitoare ale lui Isus au fost săvârșite doar în natura sa omenească. Prin urmare, în ochii lui Chiril, ele nu puteau avea nici o putere mântuitoare. În plus, Chiril susținea că Dumnezeu și omul trebuie să fie uniți în Cristos, nu doar asociați, dacă natura noastră omenească trebuie să participe la purificarea și sfințirea pe care le poate aduce asocierea cu divinitatea, și nimic mai puțin. Numai adevăratul Dumnezeu poate fi adorat; a sugera că Cristos este alcătuit din două Persoane (ceea ce, să subliniem, Nestorie nu a făcut-o!) ar aduce o a patra Persoană în Sfânta Treime, omul Isus. Chiril a preferat titlul *Theotókos* și l-a completat cu *metér theoú*, „mama lui Dumnezeu“. Ca o lovitură finală împotriva lui Nestorie, Chiril a acuzat că doctrina sa a transformat euharistia în canibalism.[29] El a considerat că învățătura lui Nestorie este o blasfemie, deoarece face ca Persoana istorică și faptele lui Cristos să nu fie pe deplin dumnezeiești. Scopul lui Chiril era de a păstra Dumnezeirea printre noi, așa cum sugerează supranumele de „Emanuel“, dat lui Cristos, astfel încât Dumnezeu să poată fi venerat și preamărit cu adevărat și în mod corespunzător prin închinarea și adorarea lui Cristos, iar cina euharistică

să fie o adevărată comuniune cu Dumnezeu, nu doar cu un simplu om.

Asemenea ereticului Apolinarie și ortodoxului Grigore de Nazianz, Chiril a insistat asupra unității dintre Dumnezeu și om în Cristos. Dar, spre deosebire de Apolinarie și cu mai multă claritate decât Grigore, el a insistat asupra faptului că dumnezeirea și natura omenească ale lui Cristos rămân neamestecate și neschimbate. El afirmă două naturi, dar vorbește de o *hénosis physiké*, „unitate naturală“, și introduce termenul *hénosis kath' hypóstasin*, o „unitate după persoană“: adevărata unitate este „naturală“ și „ipostatică“[30].

Teodoret a obiectat că Chiril revenea din nou la o *krásis* („amestec“) a celor două naturi; Chiril a negat cu tărie acest lucru și a susținut că el a vrut doar să afirme unitatea lor reală. În acest fel, a revitalizat o formulă apolinaristă, conform căreia există o singură natură întrupată a lui Dumnezeu, Cuvântul; dacă divinul și firea omenească sunt cu adevărat unite, unirea lor este o natură adevărată, animată de Logos. Ca urmare a faptului că scrierile lui Apolinarie au circulat sub numele venerat de Atanasie, așa cum am menționat anterior, Chiril a atribuit în mod eronat formularea lui Atanasie. Cu toate acestea, Chiril insistă asupra faptului că atât natura divină, cât și cea omenească rămân neschimbate,

astfel încât, într-un fel, se poate spune că el implică trei naturi: una divină, una omenească și una a Logosului întrupat. Aici se pare că Chiril a fost dispus să forțeze sensul cuvântului „natură“: „o unică natură întrupată“ nu este o natură omenească îndumnezeită, ca la Apolinarie sau la monofiziții de mai târziu, ci un postulat teologic pentru a sublinia realitatea unității naturii divine și omenești neschimbate și neamestecate în Persoana lui Cristos. Nestorie, în schimb, a forțat conceptul de persoană, numind o unică persoană ceea ce pentru alții părea o simplă colaborare armonioasă între două persoane distincte.

Natura întrupată, așa cum a fost văzută de Chiril, nu era o natură reală în sensul obișnuit, adică nu era un al treilea fel de natură, chiar dacă monofiziții de mai târziu au înțeles-o astfel. În felul acesta, ei l-au revendicat pe Chiril drept precursorul doctrinei lor. Persoana întrupată a lui Nestorie era o singură persoană, nu două, așa cum credeau criticii săi, dar el nu i-a putut convinge pe ceilalți că era așa. În consecință, a rămas în istorie ca un mare eretic, deși ceea ce credea el de fapt a fost reafirmat la Calcedon. Conciliul din 451 a fost în realitate mult mai compatibil cu formulările ereticului Nestorie decât cu cele ale lui Chiril, doctorul Bisericii.

„Natura“ lui Chiril era o emulsie, nu o sinteză. Ea combina substanțe imiscibile, căci el a folosit atât expresia antiohiană „două perfecțiuni“, cât și expresia apolinaristă „o singură natură“. Marele punct forte al lui Chiril a fost concentrarea sa asupra unității lui Cristos și a lucrării sale; din vremea lui putem să vorbim despre concepția creștină despre Dumnezeu ca *Theánthropos*, *Deus homo*, Dumnezeu-omul[31].

Chiril s-a situat, sau a încercat să se situeze, între accentul antiohian pus pe o dualitate reală a naturilor neschimbate și formularea apolinaristă a naturii unice. Poate că, dacă nu ar fi fost indus în eroare de atribuirea formulei *mía physis* lui Atanasie, nu ar fi încorporat-o în sistemul său; dar chiar și fără ea, Chiril este mai ușor de amintit ca martor al monofizismului decât doctor al Bisericii (titlu conferit de Vatican în 1882!). În orice caz, dacă punctele de vedere ale lui Apolinarie și Nestorie au totuși meritul unei coerențe interne, cele ale lui Chiril nu îl au. El poate fi revendicat atât de monofiziți, cât și de diofiziți. Chiril a devenit o figură centrală pentru evoluțiile ulterioare: polemicile sale vehemente împotriva lui Nestorie și a adepților săi – în ciuda unei mari contribuții în teologie – i-au alungat pe aceștia din Biserica ortodoxă. În plus, faptul că și-a asumat insistența antiohiană asupra unei unități

fără confuzie sau amestec, în ciuda predilecției sale pentru limbajul monofizit, a acționat ca o barieră pentru monofiziţi, împiedicându-i pe aceștia să-și regăsească un refugiu în ortodoxie, în ciuda faptului că făceau recurs la învățătura lui Chiril.

Ceea ce Chiril nu a putut realiza prin formulările oarecum confuze ale teologiei sale, el a urmărit cu mai mult succes prin intermediul diplomației politice și ecleziastice, apelând la soția și sora împăratului Teodosie II în Est și la papa Celestin în Occident. Dacă Nestorie i s-a adresat papei ca unui egal, Chiril i-a cerut mai degrabă cu supușenie îndrumare si instruire. Indiferent de motiv, papa Celestin s-a întors brusc împotriva lui Nestorie și s-a aliat cu Chiril.

Influența Romei a fost un factor constant și stabilizator pentru ortodoxie în timpul controversei ariene. În conflictul cu Nestorie, în care diferența teologică propriu-zisă era minimală, curtarea Romei de către Chiril și ralierea Romei la cauza sa au ajutat Roma să își consolideze pretenția de a avea o autoritate unică în Biserică. La Conciliul de la Efes (al Treilea Ecumenic), de altfel lipsit de prestigiu, Nestorie s-a retras atunci când pretinsul său aliat, Ioan din Antiohia, nu a reușit să mai ajungă; conciliul l-a condamnat apoi pe Nestorie.

Când în cele din urmă a sosit și Ioan, acesta, împreună cu Nestorie și cu comisarul imperial, a convocat ceea ce ei au numit adevăratul conciliu, în urma căruia l-au destituit pe Chiril. Sosirea ulterioară a legaților romani a permis desfășurarea unei a treia sesiuni, care l-a susținut pe Chiril. Factorii personali au influențat rezultatul final: în timp ce Chiril recurgea la intrigi de curte, Nestorie s-a retras în mod nechibzuit într-o mănăstire, astfel că tabăra antiohiană l-a abandonat în voia sorții, așa cum după Niceea, cu un secol urmă, și pe Arie îl abandonaseră adepții săi antiohieni.

În urma Conciliului de la Efes, Chiril a fost convins să fie de acord cu o formulă despre unirea naturilor dezvoltată, cel mai probabil, de cel mai de seamă reprezentant antiohian de la acea vreme, Teodoret al Cirului. Această formulă îl proclamă în mod clar pe Isus Cristos ca fiind de o unică substanță cu Tatăl conform dumnezeirii și de o unică substanță cu noi conform naturii omenești, având un suflet rațional; este mărturisită unitatea naturilor, iar Fecioara este numită *Theotókos*. Formula răspunde tuturor preocupărilor antiohienilor, dar faptul că Nestorie fusese condamnat și exilat a continuat să îi discrediteze, chiar dacă ideile lor erau acceptate ca ortodoxe. În plus, chiar și această formulă de compromis nu făcea

decât să ascundă tensiunile. Alexandrinii erau preocupați de afirmarea unei unici naturi întrupate și admiteau conceptul de două naturi doar în sens teoretic. Antiohienii insistau asupra faptului că fiecare natură era deplină și completă și, deși mărturiseau o singură Persoană întrupată, Isus Cristos, ideea celor două naturi care constituiau o singură Persoană părea să facă din ideea de persoană doar o construcție teoretică. În ultimă instanță, nici poziția alexandrină, nici cea antiohiană nu răspund pe deplin la problemele ridicate de misterul întrupării. Fiecare a încercat să explice prea mult, iar singurul mod în care s-ar fi putut restabili pacea era stabilirea unor limite dincolo de care nu se va mai încerca nici o explicație.

b. Teodoret al Cirului

În anul 437, Chiril a cerut ca magiștrii lui Nestorie, Teodor de Mopsuestia și Diodor de Tars, să fie condamnați împreună cu elevul lor. Teodoret le-a luat apărarea și a atras asupra sa un atac vehement din partea succesorului lui Chiril la Alexandria, Dioscor. Teodoret afirmase că Fecioara ar trebui să fie intitulată *Theotókos* și a insistat asupra faptului că unicul Fiu născut nu poate fi împărțit în două persoane. Dar, spre deosebire de Chiril, el a postulat o singură natură a lui Cristos, cea divină, preexistentă

întrupării; în schimb, natura omenească a lui Cristos nu a început să existe decât după zămislirea sa. Teodoret a vorbit despre o unire fizică, la fel ca și Chiril, dar în timp ce pentru Chiril unitatea era produsul unirii a două naturi distincte, pentru Teodoret unitatea unei singure Persoane, Cristos, era cea care oferea temeiul pentru ca naturile să fie unite. Teodoret a negat cu tărie că l-a împărțit pe Cristos în două persoane și a acceptat afirmația că unica Persoană a Fiului întrupat este cea care a suferit. În ciuda acestui fapt, alexandrinii au continuat să-l suspecteze că îl vedea pe Isus doar ca om. Astfel, în cele din urmă, conflictul a izbucnit din nou cu o vehemență deloc micșorată.

c. Scriitorii latini

Deși controversa a făcut ravagii în primul rând în părțile răsăritene, trei teologi de limbă latină, Ilarie de Poitiers (activ în jurul anului 340, † cca 367), Ambrozie al Milanului (cca 340–397) și Augustin însuși (354–430), au adus contribuții substanțiale. Ilarie a reactualizat vechea formulă a lui Tertulian, „două naturi într-o singură Persoană“. El a introdus termenii *evacuatio* și *exinanitio* pentru a descrie golirea de sine a Fiului la întruparea sa –, dar, spre deosebire de chenotiștii epocii moderne, el nu a susținut că Fiul a renunțat la ceva din

puterea sa dumnezeiască. Asumarea unei firi omenești corporale, limitate, este o demonstrație a atotputerniciei sale și nu ar fi fost posibilă în afara acesteia. Dar Ilarie face o distincție atât de clară între naturi în ceea ce privește pătimirile lui Cristos, încât pare în pericol să cadă în docetism sau apolinarism: „Având un astfel de trup supus pătimirii, a pătimit, dar nu ca și cum ar fi avut o natură supusă suferinței. [...] când a acceptat băutura și mâncarea, aceasta nu se datora nevoii trupului, ci doar încuviințării sale“[32]. Înclinația filozofică de a respinge orice presupunere a faptului că divinitatea poate suferi ne conduce la ideea că numai trupul omenesc poate suferi, dar nu și Fiul lui Dumnezeu. Ambrozie a fost mai aproape de vechea cristologie latină și a reafirmat, într-un mod oarecum naiv, pur și simplu vechile afirmații asupra divinității și naturii omenești într-o unică Persoană: „Citim că Domnul slavei a fost răstignit, pentru că acela care avea cele două naturi, cea omenească și cea dumnezeiască, a suferit pătimirea în firea sa omenească“[33]. El nu pare să se fi confruntat cu problemele ridicate exact în acel moment de către Apolinarie.

În schimb, Augustin, discipolul lui Ambrozie, este mult mai profund. Asemenea lui Ilarie, Augustin pare interesat de implicațiile filozofice ale

relației dintre Logos și ordinea creată. Atanasie și-a luat ca punct de plecare realitatea lucrării răscumpărătoare a lui Cristos în istorie, iar de aici a meditat mai departe la implicațiile dumnezeirii. Augustin a început cu doctrina ortodoxă a dumnezeirii Fiului, a încercat să elaboreze implicațiile acesteia într-un mod speculativ și apoi a trecut de la aceste considerații la o analiză a implicațiilor doctrinei pentru mântuirea noastră. Deși, după convertirea sa de la dualismul maniheist a susținut realitatea întrupării în Cristos, doctrina sa sugerează mai degrabă unirea principiului divin cu cel omenesc decât o unire a două naturi personale într-o singură Persoană. Dacă teologii greci subliniau faptul că Isus Cristos ne-a câștigat mântuirea prin pătimirile pe care le-a suferit ca om, Augustin a văzut suferința ca expresie a unei mântuiri deja determinate prin har de Dumnezeu. Uneori, Augustin trimite cu gândul la Apolinarie atunci când vorbește despre Cristos ca Persoana Logosului, dar alteori, asemenea antiohienilor, el face o distincție netă între cele două naturi. Deși a acceptat formal ambele naturi, Augustin tinde să se exprime în termeni care minimalizează Persoana omenească a lui Isus.

d. Dioscor al Alexandriei

În anul 444, Dioscor i-a urmat lui Chiril ca patriarh în Alexandria. El nu a fost un teolog de talia lui Chiril, dar a fost mult mai viguros și mai necruțător în căutarea puterii ecleziastice. Spre deosebire de Chiril, el a crezut că se poate dispensa de ajutorul aliatului tradițional al Alexandriei, Roma. Când un arhimandrit din Constantinopol, Eutihie, a început să denunțe tabăra ortodoxă ca nestoriană, Dioscor a intervenit în speranța de a-l umili pe rivalul său, patriarhul Constantinopolului. În 448, Eutihie a afirmat în mod explicit că Isus a avut o singură natură în urma întrupării, deși înainte de aceasta au fost prezente două.[34] Spunând acest lucru, Eutihie a mers mult dincolo de pozițiile lui Chiril, precum și de cele ale formulării de compromis elaborate în urma Conciliului al III-lea Ecumenic. Eutihie a fost condamnat imediat de un sinod din Constantinopol, dar a făcut apel la împăratul din Răsărit, precum și la papa Leon I de la Roma. Papa, nu numai un teolog solid, ci și un politician ecleziastic abil, i-a răspuns în scris, dar un sinod convocat în grabă la Efes, în 449, așa-numitul „sinod tâlhăresc“, a lăsat comunicările lui Leon necitite. Triumfătorul Dioscor l-a condamnat nu numai pe patriarhul Flavian al Constantinopolului, ci și pe papa Leon cel Mare.

Încercând astfel să-l discrediteze atât pe papă, cât și pe celălalt patriarh, Dioscor dădea dovadă de o lipsă de prudență politică pe care nici faima moștenită de la ilustrul Chiril nu o putea compensa. Contrar a ceea ce spera Eutihie, *Învățătura dogmatică* a lui Leon cel Mare a continuat să susţină că Cristos posedă două naturi după întrupare. Fiecare natură își păstrează proprietățile, iar *exinanitio* nu este o pierdere a puterii divine. Poziția lui Eutihie, două naturi înainte de întrupare, una după ea, era înfierată ca blasfemie. Leon cel Mare a afirmat unitatea ambelor naturi într-o singură Persoană, fără a defini mai mult unitatea; el s-a simțit stânjenit de poziția lui Nestorie, deoarece Nestorie a încercat să explice ceea ce înțelegea prin unitatea personală, în timp ce Leon nu a făcut-o. Conciliul de la Calcedon a avut loc în anul 451 pentru a anula „Conciliul tâlhăresc“ din 449. Acesta a stabilit standardul pentru toată cristologia ortodoxă de mai târziu, dar trebuie să spunem, din păcate, că Sfinții săi Părinți, în afară de faptul că acum îi numim ortodocși, nu s-au comportat mult mai onorabil decât predecesorii lor „tâlhari“ de la Efes din 449.

6. Conciliul de la Calcedon

Similar Conciliului al III-lea Ecumenic,

ținut la Efes în anul 431, care l-a condamnat pe Nestorie, Conciliul de la Efes din 449 s-a desfășurat în condiții nu tocmai optime. Deciziile au fost luate nu prin acordul unanim al participanților – idealul teoretic al unui sinod general –, ci în virtutea excluderii tuturor celor care nu erau de acord. Conciliul din 431 îl condamnase pe Nestorie. Cel din 449, sub influența lui Eutihie și Dioscor, a reafirmat și a lărgit acea condamnare. Din nefericire pentru el, Dioscor a exagerat atât de mult, încât conciliul din 449 a fost urmat aproape imediat de un contraconciliu, ținut la Calcedon în 451. Acest contraconciliu a avut un succes atât de mare, încât este aclamat drept cel de-al patrulea conciliu ecumenic. El încheie seria sinoadelor bisericești universal acceptate. Reacționând împotriva „conciliului tâlhăresc“ și a antinestorianismului său virulent, Conciliul de la Calcedon a revenit, de fapt, spre o poziție nestoriană, fără a-l reabilita însă cu numele pe Nestorie sau învățăturile sale. Conciliul a făcut acest lucru prin reafirmarea firii omenești depline și complete a lui Isus Cristos, atât după întrupare, cât și înainte de aceasta. Faptul că doctrina sa a supraviețuit și este universal recunoscută ca ortodoxie creștină sugerează că sinodul a întruchipat cu adevărat spiritul creștinismului și reprezintă mult mai

mult decât un simplu triumf politic al papei Leon cel Mare asupra patriarhului Dioscor.

Înainte de Calcedon, numele lui Nestorie fusese deja atât de ponegrit, încât nu a mai putut fi justificat în mod explicit sau repus în drepturi. Cu toate acestea, poziția afirmată la Calcedon pare acum să difere foarte puțin de cea susținută de Nestorie. Dioscor a argumentat în zadar că el susținea doctrina lui Atanasie, Grigore și Chiril (nu l-a menționat pe Apolinarie!). El s-a agățat de formularea alexandrină „o unică natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul“. Părinții conciliari nu au vrut să-l asculte, iar el a fost destituit – pentru neascultare, nu pentru erezie. Teodoret al Cirului, cândva susținătorul lui Nestorie, a fost repus în drepturi, dar cu prețul condamnării lui Nestorie, care era acum un bărbat foarte bătrân, aflat în exil.

Papa Leon cel Mare a fost reprezentat la Calcedon de legați. Aceștia au cerut ca scrisoarea sa, adresată patriarhului Flavian al Constantinopolului, să fie recunoscută ca o hotărâre doctrinară cu caracter normativ.[35] Acest lucru ar fi confirmat, de fapt, pretenția Romei de a deține autoritatea ultimă în chestiuni doctrinare. În loc să accepte moțiunea legaților, sinodul și-a redactat propriul crez, al treilea și ultimul crez elaborat de un conciliu ecumenic. În același timp, a

reafirmat crezurile din 325 și 381 (acceptate la Niceea și la Constantinopol, acum combinate în ceea ce este cunoscut de obicei sub numele de Crezul de la Niceea). În plus, a fost interzisă în mod expres alcătuirea de crezuri suplimentare. (Din acest motiv, de la Calcedon încoace, astfel de documente se numesc „mărturisiri de credință“!) Întrucât a stabilit un standard nepieritor pentru ortodoxie, Calcedonul este al doilea mare punct de reper al teologiei creștine timpurii.

Asemenea Crezului de la Niceea după 325, Crezul de la Calcedon a rămas în centrul unor controverse timp de multe decenii, dar nu a fost niciodată înlăturat. Chiar și în vremurile noastre, formularea sa clasică, „două naturi, o singură Persoană“, rămâne piatra de temelie a oricărei cristologii ortodoxe.

Conciliul de la Calcedon a fost conceput ca un exercițiu de unitate, dar, de fapt, a rezolvat doar probleme teologice teoretice, nu și probleme ecleziastice practice. Mai precis, nu a rezolvat problema înstrăinării tot mai mari a creștinilor egipteni de ortodoxia din Constantinopol, acolo unde se aflau împăratul și administrația sa. Scopul conciliului a fost de a restabili armonia între patriarhiile răsăritene aflate în dispută și de a aduce Alexandria și Antiohia în armonie cu Roma, mai puțin

sofisticată din punct de vedere teologic, dar mai sigură în ceea ce privește ortodoxia. Aroganța patriarhului Dioscor al Alexandriei a contribuit cu siguranță la întoarcerea papei Leon împotriva sa; condamnarea lui Dioscor nu a avut loc din pricina învățăturii sale, ci din cauza vehemenței atacurilor sale împotriva tuturor celor care nu erau de acord cu el. De fapt, sinodul a acceptat poziția lui Nestorie și a Școlii Antiohiene moderate.

Condamnarea la Calcedon a ceea ce se considera a fi extremele cristologice ale nestorianismului și monofizismului a suprimat aceste idei doar în interiorul imperiului. Nestorianismul se va bucura de o mare expansiune în Asia, în timp ce ostilitatea continuă a monofiziților va înlesni pierderea Egiptului în favoarea musulmanilor. Spre deosebire de Crezul de la Niceea, care a ridicat o barieră împotriva arienilor, cu adevărat eretici, Conciliul de la Calcedon a restrâns atât de mult definiția ortodoxiei, încât i-a exclus pe mulți dintre cei care, în realitate, îi aparțineau. Cu toate acestea, întrucât speculațiile cristologice cad atât de ușor în erezie, Crezul de la Calcedon are încă o mare valoare în stabilirea limitelor dincolo de care nu trebuie să se facă nici o încercare de a explica misterul lui Cristos.

7. Originile monofizismului

Deși ideea lui Apolinarie conform căreia Cristos nu avea un *noús* omenesc, sau „minte“, a fost respinsă, ideea unei singure naturi întrupate a lui Dumnezeu Logosul a continuat să exercite o mare atracție. Deși ideea fundamentală a lui Nestorie despre două naturi distincte unite într-o singură Persoană a fost acceptată, Nestorie însuși a rămas sub condamnare: el și adepții săi au fost acuzați că ar mărturisi doi Cristoși. Condamnarea lui Nestorie s-a revărsat asupra restului Școlii din Antiohia din care el provenea, care era în esență ortodoxă. Crezul Conciliului de la Calcedon a afirmat că fiecare natură este completă; Isus are „un trup și un suflet rațional“, o natură omenească deplină, și astfel este „consubstanțial cu noi“, precum și „consubstanțial cu Tatăl“. Acestea sunt teze pe care Nestorie însuși le-a afirmat și nu ar fi avut nici o dificultate în a subscrie la crez; de fapt, ca bătrân în exil, el a considerat că acest crez i-a dat dreptate. Chiril al Alexandriei murise cu șapte ani înainte de conciliu, însă el ar fi putut să-l semneze doar cu unele rezerve intelectuale, iar succesorii săi, Dioscor și Eutihie, în mod clar nu l-au putut accepta nicidecum.[36]

Nestorie încercase să explice misterul întrupării în așa fel încât să protejeze deplina natură omenească a lui Isus Cristos și identificarea lui esențială cu

noi, dar, în felul acesta, adversarilor săi li s-a părut că ar compromite măreția divină a Fiului lui Dumnezeu. Ideile sale erau în fond solide, dar modul în care le-a formulat și spiritul în care au fost prezentate păreau pedante și chiar sceptice. Conciliul de la Calcedon le-a afirmat în principiile lor de bază și, în plus, s-a străduit să protejeze dumnezeirea lui Cristos prin reafirmarea tranșantă a consubstanțialității, însoțită de interdicția ca de acum încolo să nu se mai încerce explicarea modului în care un om poate fi Dumnezeu. Deși acest punct de vedere antiohian a ajuns să prevaleze, antiohienii pronestorieni s-au sinucis din punct de vedere moral prin abandonarea lui Nestorie, la scurt timp după condamnarea sa la Efes din 431.

Convingerea că Isus Cristos are două naturi complete, una divină și una omenească, considerată crucială de către antiohieni, a fost reafirmată la Calcedon. În retrospectivă, cel puțin pentru creștinii ortodocși, doctrina calcedoniană a celor două naturi ale lui Cristos pare o concluzie necesară ce decurge din mărturia Noului Testament. Calcedonul a coagulat majoritatea creștinilor în jurul acestui centru doctrinar, lăsând totuși de partea fiecărei extreme un grup mare și durabil de critici nemulțumiți. Pe de o parte, impulsul care ne este mai familiar din secolul XX, un fel de raționalism

sceptic – astăzi l-am numi liberalism –, a încercat să explice Persoana și lucrarea lui Isus în termenii unei chemări speciale și a unei înzestrări duhovnicești. Această tendință recunoștea că Dumnezeu a acționat în mod dinamic asupra lui Isus, precum și prin el, respectiv era dispusă să vorbească despre adopția sa de către Dumnezeu, sau chiar despre un fel de divinitate derivată, fără a-i atribui divinitatea în sensul deplin. Acest punct de vedere, pe care îl putem numi „cristologie de stânga", a fost în mare parte suprimat odată cu condamnarea, mai întâi, a lui Pavel din Samosata, apoi a lui Arie și a adepților săi. Dar e o modalitate atât de firească de a simplifica mesajul despre Cristos și de a-l face inteligibil pentru publicul larg, încât reapare în mod repetat de-a lungul istoriei Bisericii.

În cealaltă extremă a frontului cristologic se aflau cei care erau atât de inspirați de conceptul dumnezeirii lui Cristos, încât un limbaj atât de sobru și modest li se părea total impropriu și chiar ireverențios. Ei nu apreciau deloc distincțiile teologice fine, cum ar fi cea dintre *Theotókos* și *Christotókos*; respingerea uneia și insistența asupra celeilalte li se părea că diminuează slava datorată dumnezeirii lui Cristos.

La începutul secolului XX, Reinhold Seeberg vorbea despre o „antipatie

contemporană larg răspândită față de doctrina celor două naturi“. Această antipatie nu s-a diminuat în multele decenii care au trecut de când Seeberg a scris acestea. Crezul de la Calcedon, cu afirmațiile sale clare în ceea ce privește esența lui Dumnezeu și esența omului, pare prea abstract și static, prea ontologic – chiar și pentru mulți creștini conservatori care acceptă atât divinitatea, cât și natura omenească a lui Cristos. Dacă creștinismul liberal contemporan tinde să revină la un fel de adopționism, creștinii conservatori contemporani (inclusiv evanghelicii și fundamentaliștii, precum și romano-catolicii tradiționaliști) manifestă o tendință de a aluneca spre o viziune eutihianistă sau monofizită, văzând în Cristos doar dumnezeirea sa și nereușind să ia natura sa omenească atât de în serios pe cât o cer Biblia și ortodoxia istorică. Astfel, Conciliul de la Calcedon nu numai că a fost important pentru vremea sa, stabilind limitele speculațiilor cristologice, dar rămâne relevant și pentru noi astăzi, căci dacă îl ignorăm, nimic nu este mai ușor decât să cădem înapoi în erorile pe care acesta a fost menit să le oprească.

Seeberg descrie realizările istorice de la Calcedon în următorii termeni:

> Dacă la Niceea a fost recunoscut definitiv faptul că Dumnezeu este unul, astfel încât oricine spune „Dumnezeu“ se poate referi

numai la unul și același Dumnezeu, și nu la un semizeu, astfel că Cristos ca Dumnezeu este una cu Tatăl, atunci Calcedonul a stabilit certitudinea că, dacă Cristos este descris ca om, atunci ca om este una cu natura omenească și nu o esență omenească semidivină. Așa cum la Niceea conceptul mitologic de semizeu a fost eliminat din conceptul de Dumnezeu, la Calcedon acesta a fost eliminat din înțelegerea noastră despre omul Isus.[37]

Crezul de la Calcedon a devenit standardul nostru în evaluarea ortodoxiei; acolo unde este respinsă fie afirmația privitoare la dumnezeirea lui Cristos, fie cea despre natura sa omenească, înseamnă că ortodoxia istorică a fost abandonată. Acolo unde discreția în discutarea misterului întrupării nu este respectată cu strictețe, speculațiile care pot rezulta duc adesea, mai devreme sau mai târziu, la pierderea realității pe care crezul o afirmă. Protestanții moderni, evanghelici sau fundamentaliști, care înclină să disprețuiască Calcedonul și crezul său pentru că este prea filozofic, întrucât nu este formulat într-un limbaj strict biblic, nu sunt imuni la aceste pericole. Biserica primară avea Noul Testament și Crezul Apostolilor, dar acestea nu erau suficient de explicite pentru a preveni apariția problemelor atunci când oamenii încercau să se gândească la implicațiile

lor. Aceste implicații sunt prezente și astăzi, iar a le gândi nu a devenit nici mai ușor, nici mai puțin problematic pentru teologii din vremurile noastre decât a fost pentru cei din secolul al V-lea.

O trăsătură pozitivă a Crezului Calcedonian este că a eliminat conceptul de semidivinitate care amesteca sau combina cumva elemente de divinitate și natură omenească. Calcedonul ne lasă întruparea ca pe un mister și, ca atare, cu ceva neconvenabil pentru mentalitatea analitică și sceptică a epocii actuale, dar conceptul de semidivinitate ar fi fost un afront și mai mare pentru mintea modernă. Crezul de la Calcedon nu este un program teologic, ci mai degrabă un set de limite; dincolo de limitele sale, teologia va degenera aproape invariabil în scepticism, necredință sau erezie.

a. Cristologia după Calcedon

Limitele pe care Calcedonul a încercat să le stabilească nu au fost acceptate cu ușurință peste tot. Cea mai mare parte a antiohienilor, care îl abandonaseră deja pe Nestorie, s-au supus și au acceptat conciliul, dar unii au refuzat și, abandonând imperiul unde ortodoxia era impusă prin lege, au trecut în Persia. Nestorienii au dus creștinismul departe în Asia și au reapărut pentru scurt timp în Orientul Mijlociu, în secolul al XIII-lea, însoțind armatele invadatoare mongole.

Alexandrinii au fost mai încăpățânați. Pozițiile lui Eutihie și Apolinarie au fost abandonate și s-a recunoscut că sunt greșite, dar formula calcedoniană și susținătorii ei, în special papa Leon al Romei, au fost atacați ca proclamând un „idol cu două chipuri“. Monofiziții puteau face apel la autoritatea răposatului Chiril, care, deși acceptase Conciliul de la Efes din 431 și formula de compromis din 433, nu a încetat niciodată să vorbească despre *mía physis*. Cu toate acestea, Chiril al Alexandriei a fost celebrat ca fiind întru totul ortodox.

Impulsul fundamental al monofizismului constă în insistența asupra faptului că unitatea dintre divin și omenesc în Cristos se împlinește în viața fizică a lui Cristos și produce *o unică natură*. Teoria afirmă că Cuvântul s-a făcut trup, care însă se realizează prin faptul că trupul omenesc devine divin. Întrucât susțineau că natura omenească a lui Cristos a devenit divină, mulți, inclusiv Chiril al Alexandriei și chiar Grigore de Nazianz, ar putea fi numiți monofiziți. Noi vom rezerva apelativul de „monofizit“ celor care s-au opus Conciliului de la Calcedon și faimoasei epistole, sau tom, a lui Leon cel Mare, adică pentru cei din perioada de după 451. Întrucât monofiziții nu au dezvoltat o poziție nouă, opoziția față de Calcedon este adevărata marcă distinctivă a lor. În

măsura în care imperiul și-a asumat sarcina și autoritatea de a pune în aplicare hotărârile de la Calcedon, împotrivirea monofiziților a dus la decenii de conflict. Aceasta a produs o înverșunată animozitate care a dus în cele din urmă la supunerea ușoară în fața valului de cuceriri islamice a provinciilor nemulțumite și înstrăinate ale monofiziților.

b. Forme de monofizism

Primul monofizit important, Severus, a reiterat formulările tradiționale ale ortodoxiei și a recunoscut două naturi în Cristos, dar a continuat să afirme că în întrupare are loc o sinteză, aceasta producând o unică natură, sau ipostas. Aici, identificarea *physis* („natură“) cu *hypóstasis* (în discuția trinitară, „persoană“) a dus la confuzie. Severus susținea că Cristos nu putea avea două ipostasuri („persoane“), ceea ce era ortodox, dar prin aceasta se referea la naturi, ceea ce era fals. Opiniile lui Severus nu diferă în mod substanțial de cele ale lui Chiril. În esență, el a fost judecat ca eretic pentru simplul fapt că s-a împotrivit Calcedonului. Ceea ce a mărturisit el nu era erezie, dar ceea ce a respins, Crezul Calcedonian, cu doctrina sa despre cele două naturi, devenise piatra de temelie a ortodoxiei. Această primă formă de monofizism nu era nimic

mai mult decât o variantă conflictuală a ortodoxiei. Reprezentanții săi erau chiar dispuși să admită că sufletul lui Isus, ca și al nostru, putea fi ignorant în anumite chestiuni; ei nu cereau divinizarea sa.

Dacă monofizismul nu ar fi mers dincolo de Severus, ar fi fost cel mult schismatic, dar nu eretic. Succesorii săi, Iulian din Halicarnas și Gaianus din Alexandria, au împins tendința monofizismului atât de departe, încât au spus că Isus trebuie să fi posedat o natură proslăvită încă de la întrupare, nu doar de la înviere, așa cum afirmă majoritatea creștinilor; prin urmare, natura sa omenească a fost întotdeauna *áphthartos*, „indestructibilă“. În măsura în care aceasta este o inferență legitimă din premisa monofizită originală, ea produce un Cristos docetist și, într-adevăr, această grupare a fost batjocorită că este „aphtartodocetistă“. În mod curios, Iulian nu a negat suferințele lui Cristos, ci a afirmat că, în mod miraculos, el a vrut ca trupul său să sufere, deși prin natura sa era nepătimitor. Slăbiciunile omenești, precum foamea și setea, sudoarea și lacrimile, oboseala și frica, îi erau străine. Chiar și monofiziții mai puțin drastici, care l-au urmat pe Severus, au insistat că Isus nu a îndurat trăiri omenești prin natura sa, ci doar conform voinței sale; adevărata natură omenească pare astfel să-i fi fost sacrificată, exact ca în cazul lui

Apolinarie.

c. Influența formulei calcedoniene

Calcedonul a combinat receptarea doctrinei celor două naturi ale lui Cristos așa cum s-a manifestat în crezurile anterioare. Din nefericire, Chiril a fost elogiat ca un ortodox ireproșabil, deși a susținut o unică natură întrupată. Acest lucru a creat o antinomie pe care teologia grecească ulterioară a avut sarcina să o rezolve. Poziția monofizită presupunea că o natură este un ipostas și a conchis în consecință că a recunoaște două naturi înseamnă a recunoaște două *hypostáseis*, adică *două persoane*. Leonțiu din Bizanț (cca 485–cca 543) a încercat să rezolve această problemă prin distingerea naturii de *hypóstasis*. Natura este temeiul comun care posedă toate atributele distinctive ce caracterizează un individ; *hypóstasis* este existența sa individuală, concretă. Ipostasul este sinonim cu *prósopon* („chip, persoană“). În cazul lui Isus Cristos, nu există decât un singur ipostas; naturile sunt unite în conformitate cu esența lor, dar fiecare își păstrează caracterul distinctiv (*idiótes*). Natura omenească este anipostatică; ea nu este un individ omenesc particular în plus față de Logosul divin, căci natura omenească își primește ipostasul („individualitatea“) doar atunci când este unită cu Logosul. Teologia lui Leonțiu, în

ciuda eforturilor sale de a păstra natura omenească a lui Cristos, pare astfel să rezulte în cele din urmă într-un Logos care a luat într-un fel o natură omenească impersonală – din nou avem o teză suspect de asemănătoare cu cea a lui Apolinarie.

Politica imperială impunea pacea în Biserică: Iustin I (518–527) a fost profund influențat de nepotul și succesorul său, Iustinian I (527–565), supranumit „cel Mare“, care visa reunificarea imperiului și respingerea triburilor germanice. De fapt, Iustinian, nu Teodosie sau Constantin, a fost cel care a făcut din Biserică o Biserică de stat și a transformat erezia într-o crimă împotriva statului. (Executarea lui Servet la Geneva în 1553, după cum s-a menționat mai devreme, a fost în conformitate cu Codul lui Iustinian, promulgat cu un mileniu mai devreme.) Iustinian s-a străduit să mențină autoritatea Crezului Calcedonian, permițând în același timp ca acesta să fie interpretat într-un mod care să îi mulțumească pe monofiziți. El era dispus să recunoască primatul ecleziastic al Romei[38], dar a urmărit și să limiteze puterea reală a papilor.

Teologia lui Leonțiu din Bizanț a încurajat această împăcare cu monofiziții, dar unul dintre ei, Petru Fullo din Antiohia, a mers prea departe. El a adăugat la *Trisaghion*, sau *Sanctus*, aceste

cuvinte tulburătoare: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, *care ai fost răstignit pentru noi*, miluiește-ne pe noi“. Această adăugire atribuia în mod clar suferința uneia dintre Persoanele Sfintei Treimi, în măsura în care Trisaghionul, derivat din Isaia 6:3, era înțeles ca un imn către Dumnezeu Unul-Treime. În Controversa celor Trei Capitole din 544, Teodor de Mopsuestia a fost condamnat postum, împreună cu o scrisoare a lui Ibas din Edessa și câteva cărți ale lui Teodoret, în ciuda faptului că, la Calcedon, Ibas și Teodoret fuseseră declarați în mod expres ortodocși. Deși creștinii apuseni s-au opus acestei condamnări postume, papii au ezitat, până când papa Vigiliu a apărut la Conciliul al V-lea Ecumenic, convocat la Constantinopol în 553. Vigiliu a protestat față de aceasta și a fost prompt dezaprobat de Iustinian; la scurt timp după aceea, el a cedat în fața reafirmării de către conciliu a condamnărilor din 544. Conciliul a mers mai departe decât Leonțiu în concesiile făcute monofiziților, reafirmând unitatea ipostatică a naturilor, a naturii divine a Logosului cu o natură omenească enipostatică.

d. Poziția monotelită

Unitatea externă impusă de Iustinian nu a mulțumit pe nimeni; succesorii săi mai

slabi nu au putut să o mențină. În această perioadă, argumentele teologice au cedat din ce în ce mai mult în fața presiunii imperiale și a intrigilor politice. Aparenta concesie făcută monofiziților, conceptul de natură omenească anipostatică (sau, am putea spune, impersonală) a lui Cristos, a dat naștere la noi discuții privind natura voinței sale: era divină sau omenească? A existat o singură voință? Papa Leon și Calcedonul recunoscuseră două voințe; dar doctrina nu era stabilită oficial. De aici a apărut o nouă poziție de compromis, cea care recunoștea două naturi, dar numai *hen thélema*, „o singură voință“, în Cristos (de aici termenul de monotelism). Această idee a făcut din Cristos un subiect cu adevărat personal, dar i-a redus natura omenească la ceva impersonal și lipsit de viață: ce s-a întâmplat cu agonia sa din Grădina Ghetsimani? Argumentul împotriva acestei teze a fost punctul de vedere conform căruia, dacă există cu adevărat o natură, aceasta trebuie să posede toate atributele necesare ale naturii omenești; ea include o voință, precum și un suflet. Într-un anumit sens, este nedumeritor faptul că noțiunea unei naturi omenești anipostatice a putut apărea ca alternativă la viziunea apolinaristă a unui trup lipsit de suflet rațional, întrucât pare atât de asemănătoare. Un suflet anipostatic pare

o contradicție în termeni.

Dacă îl înțelegem corect pe Leonțiu din Bizanț, atunci când a numit natura omenească a lui Isus „anipostatică“, el a vrut doar să spună că aceasta nu a existat deloc până când nu și-a primit existența în Persoana Fiului întrupat. Ea nu preexista și, prin urmare, nu avea un ipostas propriu și independent, dar când a început să existe, ea a apărut deodată deplină. Este riscant să încercăm să simplificăm concepte atât de dificile ca acesta, dar monofiziții par să fi conceput un moment sau un interval în care natura divină și cea omenească existau separat. Natura omenească a fost asumată de Logos la întrupare, iar apoi a încetat să mai existe ca atare, formând apoi o parte a „naturii unice întrupate“. Ar fi mai ușor de înțeles această idee dacă am putea presupune că întruparea reală a Logosului a avut loc la un moment dat după conceperea lui Isus omul, astfel încât omenitatea sa, sau natura omenească, ar fi putut avea o existență reală, de sine stătătoare, înainte de întrupare. Cu toate acestea, monofiziții sunt de acord atât cu ortodocșii, cât și cu nestorienii, susținând că întruparea și, prin urmare, unirea naturilor au început odată cu însăși zămislirea lui Isus. Prin urmare, natura omenească a lui Isus pare a fi un simplu postulat, care nu mai există din momentul zămislirii și care subzistă

doar în teorie înainte de aceasta. Poziția ortodocșilor moderați, potrivit căreia Isus a avut o natură omenească anipostatică, pare să spună, de fapt, că Isus a avut doar o natură omenească potențială înainte de întruparea reală și că, la întrupare, natura omenească anipostatică (potențială) a devenit ipostatică (individuală și reală) prin unirea cu ipostasul divin, Logosul.

Cei mai mulți cititori moderni vor avea dificultăți în a înțelege ce a însemnat conceptul de natură omenească anipostatică și nu vor putea pricepe cum de controversa a putut căpăta o asemenea importanță. Semnificația sa constă în faptul că, pentru teologia creștină, marea promisiune a mântuirii depinde atât de dumnezeirea, cât și de natura omenească a lui Cristos. Dacă el nu este Dumnezeu, nu este capabil să răscumpere natura omenească, dar dacă nu este și om, nu există nici o rațiune pentru care meritul lucrării sale să se răsfrângă asupra omenirii. Termenul *hypóstasis* a fost introdus pentru a o scoate la capăt cu doctrina Sfintei Treimi. În Treime, fiecare ipostas, sau Persoană divină, este pe deplin Dumnezeu; Dumnezeirea însăși, sau natura divină, nu este o altă Persoană alături de Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. A spune că există o natură omenească deplină și completă, care posedă toate atributele omenești

esențiale, inclusiv o minte, un suflet și o voință, sugerează că există un alt ipostas, un al doilea ipostas sau o persoană omenească, alături de ipostasul divin al Fiului care s-a întrupat în Cristos. Această sugestie pare să-l împartă pe Cristos în doi oameni, dintre care unul este divin, dar nu poate fi om, iar celălalt este om și, în mod corespunzător, nu poate fi Dumnezeu. Controversele monofizite și monotelite dezvăluie încă o dată dificultatea inerentă de a spune mai mult decât permit limitele impuse la Calcedon.

Controversele monofizite și monotelite au avut consecințe politice majore. În secolul al VII-lea, mai întâi perșii, apoi arabii au profitat de resentimentele monofiziților față de Constantinopol pentru a cuceri Egiptul și Siria, unde monofiziții erau numeroși și răzvrătiți. Diversele încercări imperiale de a restabili unitatea au dus la o reconciliere temporară cu monofiziții. Ele au introdus în mod inutil o nouă problemă în rândurile acelei părți a creștinătății care încă își menținea ortodoxia. În general, ortodocșii obișnuiau să vorbească despre două energii și două voințe în Cristos, deși se întâlnesc și expresiile „o singură energie“ și „o singură voință“; devotamentul monofiziților față de o singură energie și o singură voință i-a determinat în mod natural pe adversarii lor să susțină mai degrabă contrariul. De

fapt, termenul grecesc *enérgeia* era folosit de către teologii vremii nu în sensul de „putere“ sau „forță“, ci mai degrabă de „efect“; în acest sens, este ușor de postulat mai multe *enérgeiai* în Cristos. Chestiunea uneia sau a două voințe era mai dificilă, mai ales că existau mulți „monoteliți“ care aderau la Calcedon și repudiau monofizismul, dar care încă mai țineau la doctrina unei singure voințe în Cristos.

Înțelegerea monotelită a voinței lui Cristos este în mod clar un rafinament al doctrinei antiohiene anterioare despre cele două naturi ale lui Cristos. Toți monofiziții erau monoteliți, dar mulți monoteliți acceptau doctrina celor două naturi. Ei au încercat să o explice pe baza înțelegerii lor despre ce înseamnă voința. Asemenea celorlalți calcedonieni, ei vedeau unitatea lucrării lui Cristos nu într-o uniune a celor două naturi ale sale, ci mai degrabă în unitatea Persoanei sale, și au continuat să afirme că această unitate personală, în mod concret, înseamnă o singură voință. O voință dublă ar distruge unitatea Persoanei. Această acuzație este similară, desigur, cu atacurile inițiale ale lui Chiril și ale partizanilor săi împotriva lui Nestorie și cu acuzațiile lui Eutihie și Dioscor împotriva formulei de compromis din 433. Deși nestorienii și monofiziții intransigenți au fost pierduți pentru

imperiu, preocupările teologice legitime ale ambelor părți au continuat să se facă simțite printre ortodocșii rămași. Acest lucru a dus la o înțelegere tot mai rafinată a naturilor și a Persoanei lui Cristos. Potrivit înțelegerii monoteliților, nici sufletul omenesc al lui Isus și nici trupul său omenesc nu au acționat vreodată altfel decât pe baza voinței Logosului. Strigătul de agonie din Grădina Ghetsimani (Matei 26:42) nu a fost expresia unei dizarmonii între voința omenească și cea divină în Cristos, ci mai degrabă expresia faptului că acel care era Cristos suferea cu adevărat de teamă și durere în contemplarea pătimirii sale care se apropia.

Dacă această relatare nu este citită ca o indicație a unui conflict între cele două voințe în unicul Cristos, atunci ea ne pune în fața unei dovezi a necesității doctrinei trinitare care ne spune că Fiul și Tatăl sunt Persoane distincte. Aparenta dezbinare temporară dintre voințele lor este destul de coerentă cu punctul de vedere ortodox că ei sunt de fapt Persoane distincte. Dacă ar trebui să explicăm strigătul de suferință al lui Cristos în termeni de conflict între o voință omenească și una divină, analogia ar sugera cu siguranță că Cristos este format din două persoane.

Poziția monotelită reprezintă o îmbunătățire semnificativă față de

cristologia oarecum paradoxală a lui Leonțiu din Bizanț; valoarea sa constă în interesul acordat lui Cristos ca subiect activ, așadar ca Persoană reală, și nu ca un fel de receptacul teologic în care se combină elemente divine și omenești. Dar, din nefericire, chiar și acest rafinament al poziției diofizite are slăbiciunea că pare să îl priveze pe Cristos de viața sa omenească. Conceptul de natură omenească a lui Isus drept anipostatică, idee care era încă vagă la Leonțiu, capătă acum sensul concret conform căruia naturii sale omenești îi lipsea voința. „Forța monoteliților a constat în înțelegerea nouă și mai profundă a ceea ce înseamnă *hypóstasis* și *anhypóstasis*, dar slăbiciunea lor a constat în incapacitatea de a duce la bun sfârșit desăvârșirea ambelor naturi. În schimb, forța ortodoxiei a constat în accentul pus pe dubla perfecțiune și slăbiciune a acestor concepții inerte despre *hypóstasis* [ipostas], *anhypóstasis* [anipostas] și *enhypóstasis* [enipostas; procesul prin care natura omenească anipostatică dobândește un ipostas propriu, cel al Logosului, prin întrupare]“[39]. Ortodocșii au continuat să-i acuze pe monoteliți că neagă capacitatea naturală a naturii omenești; ceea ce se pare că au vrut să spună este doar că voința omenească nu a fost niciodată activată independent de Logos –, iar

această poziție este greu de combătut fără a părea să scindeze însăși personalitatea lui Cristos.[40]

e. Maxim Mărturisitorul și împăratul Heraclie

Excepționalul teolog al secolului al VII-lea, Maxim Mărturisitorul (cca 580–662), a fost, de asemenea, cel mai puternic oponent al poziției monotelite. Teologia sa a dat tonul pentru evoluțiile ulterioare ale gândirii grecești. Ultimul mare împărat roman de răsărit, care a condus oarecum ceva echivalent cu jumătatea estică a vechiului imperiu, Heraclie (610–641), a fost comparat cu Iustinian I prin energia și capacitatea sa. Spre deosebire de Iustinian, el nu s-a confruntat cu grupurile de triburi germanice, ci mai întâi cu monarhia persană renăscută, apoi cu năvala islamului, care a cucerit Damascul în 635, Ierusalimul și Antiohia în 637 și Alexandria în 642. În 638, în timp ce dezastrul militar era în plină desfășurare, Heraclie a făcut o încercare de a opri disputele autodistructive ale creștinilor prin emiterea documentului *Ékthesis Písteos*. Acționând la sfatul patriarhului Serghie al Constantinopolului și al papei Honorius († 638), Heraclie a interzis orice discuție despre una sau două energii; într-o scrisoare către Serghie, papa Honorius a afirmat doctrina voinței unice, pe care o

considera evidentă și dincolo de orice controversă. Această scrisoare a lui Honorius i-a adus condamnarea din partea multor succesori ai săi, care au catalogat atât poziția monoteliților, cât și pe cea a papei Honorius drept eretice. (Aceasta a devenit faimoasa *Causa Honorii* [Cazul lui Honorius], folosită ca argument împotriva infailibilității papale în 1870. Modul oficial romano-catolic de a trata această aparentă excepție de la ortodoxia papală este de a spune că Honorius nu vorbea *ex cathedra* atunci când i-a scris lui Serghie.)

În controversa cristologică din zilele lui Nestorie încoace, se poate observa o schimbare a punctului de interes. Mai întâi Apolinarie și partizanii săi, mai târziu Chiril și, în cele din urmă, monofiziții au fost animați de dorința de consecvență doctrinară și teologică pe baza *homooúsion*-ului de la Conciliul de la Niceea. Acest lucru explică apelul lor continuu la Atanasie, precum și falsurile care îi atribuiau lucrări ale lui Apolinarie, inclusiv celebra formulare „o singură natură întrupată“, lui Atanasie. Nestorie și antiohienii, dimpotrivă, încercau să facă dreptate Persoanei omenești și istorice a lui Isus Cristos și să nu permită substituirea unei doctrine a întrupării Persoanei Fiului întrupat.

Totuși, în momentul controversei monotelite, rolurile sunt inversate. Acum,

susținătorii consecvenți ai celor două voințe par să fie motivați de preocupări dogmatice și teologice, în timp ce monoteliții sunt interesați în primul rând de menținerea realității istorice a Persoanei lui Cristos. Dioteliții, în general vorbind, își iau drept temei și punct de plecare crezul, sau mai degrabă formula de credință a doctrinei calcedoniene a celor două naturi. Isus a avut două naturi perfecte și complete; pentru a fi desăvârșită și completă, natura sa omenească trebuie să fi avut și o energie și o voință proprii – consecvența teologică o cere, indiferent de posibilele implicații pentru Persoana tangibilă și concretă a lui Isus Cristos. Preocuparea monoteliților, după cum am văzut, a fost să facă dreptate realității trăite a lui Isus cel istoric; ei au insistat asupra *homooúsion*-ului, adică asupra consubstanțialității sale cu Tatăl, însă acesta era pentru ei cadrul dogmatic, nu fundamentul trăirii. Definirea a două voințe și a două energii în Isus ar fi făcut, în opinia lor, să fie necesar să-l vedem ca pe o formulă teologică mai degrabă decât ca pe o Persoană reală, istorică.

Dacă am adopta poziția monotelită, ce se întâmplă cu evidenta împotrivire a lui Cristos în fața morții sale iminente, din timpul agoniei din Ghetsimani? Monoteliții pot sublinia faptul că, în conformitate cu doctrina trinitară, Tatăl

și Fiul sunt Persoane distincte și, prin urmare, pot avea voințe diferite. La aceasta, apărătorii celor două voințe răspund că această teză distruge unitatea dumnezeirii, deoarece îl pune pe Fiul în contradicție cu Tatăl. Maxim a afirmat că Isus a avut o voință omenească liberă și că aceasta s-a exprimat liber, dar, în virtutea unității sale intime cu Logosul, a acționat în mod imuabil și în acord armonios cu acesta. El a reinterpretat referirea lui Chiril la o singură energie ca reprezentând o încercare de a sublinia acordul intim dintre cele două energii.

Teologia monoteliților și „respingerea“ ei de către Maxim reprezintă probabil ultima etapă a unui efort de secole de a înțelege ce înseamnă unitatea dintre divinitate și natura omenească în Cristos. Inițial, unitatea personală, *hénosis kath'hypóstasin*, a fost exprimată de Chiril ca o *hénosis physiké*, „unire fizică (naturală)“; Crezul de la Calcedon a fost cel care a cerut ca această unitate să fie definită în termenii unei naturi omenești anipostatice, timp în care s-a continuat efortul de a considera această natură omenească anipostatică, aflată în uniune cu Logosul, ca pe o Persoană reală, omenească (și divină). Ipostasul divin al Logosului a luat în sine voința omenească drept instrument al activității sale.

La aproape un deceniu după *Ékthesis*-ul lui Heraclie, timp în care atât Siria, cât

și Egiptul căzuseră în mâinile arabilor, Maxim a reușit să-l convingă pe papa Martin I († 655) să ia măsuri împotriva decretului și împotriva *Typos*-ului similar, emis de împăratul Constans II în 648. Constans [numit Pogonatos, *i.e.* „Bărbosul“] i-a tratat atât pe papă, cât și pe Maxim ca pe niște trădători, astfel că amândoi au murit în exil. El însuși a fost asasinat în 668. Schimbarea circumstanțelor politice – pierderea ținuturilor preponderent monofizite în favoarea islamului – l-a făcut pe succesorul său, Constantin IV [„cel Nou“] (668–685), să fie interesat de restabilirea armoniei cu Roma, pentru a nu suferi un dezastru similar și în Occident, unde încă mai deținea vaste posesiuni. Constantin IV este cel care a convocat Conciliul al VI-lea Ecumenic de la Constantinopol în 680–681, așa-numitul Trullan. Noul papă, Agaton (cca 577–681), și-a asumat în cadrul Conciliului al VI-lea Ecumenic o importanță similară cu cea de care se bucurase Leon I, prin legații săi, la Calcedon. Papa și împăratul au căzut de acord asupra doctrinei celor două naturi, și nu numai că patriarhul monoteliților din Constantinopol a fost anatemizat, dar și răposatul papă Honorius a fost condamnat postum. Poziția monoteliților, deși repudiată, a continuat să supraviețuiască; Biserica maronită din Libanul stăpânit de arabi a rămas

monotelită până în 1182, când sub presiunea cruciadelor s-a unit cu Roma.

Acest al șaselea Conciliu Ecumenic a reprezentat sfârșitul conflictelor. Niceea și Calcedonul, în ciuda caracterului categoric al hotărârilor lor, au stârnit la fel de multe controverse pe câte au rezolvat, dar Conciliul al VI-lea Ecumenic a însemnat, în sfârșit, finalul unei ere. După cum comentează Seeberg, a fost o consecință necesară a Crezului de la Calcedon. Cele două forme de bază ale cristologiei – Logosul devenit trup (Apolinarie) și Logosul asumându-și un anumit om (Nestorie) – au fost în sfârșit reconciliate, cu siguranță nu în ultimul rând prin faptul că cei mai mulți adepți ai lor au șlefuit teoriile, și pe ei înșiși de asemenea, până la epuizarea reciprocă. În pofida succeselor inițiale ale ideii de întrupare, reflectate în lunga domnie a formulei „o singură natură întrupată“, după Calcedon s-a impus în cele din urmă doctrina desăvârșirii ambelor naturi. Deși Conciliul de la Calcedon a avut loc în timp ce Nestorie era încă în viață și a repetat condamnarea sa ca eretic, vedem retrospectiv că vârstnicul patriarh trimis în exil a avut în esență dreptate atunci când a văzut în Crezul de la Calcedon justificarea celor mai profunde preocupări ale sale. Numele lui Leonțiu din Bizanț și al lui Maxim Mărturisitorul marchează începutul și sfârșitul vechii

polemici în jurul Calcedonului. Leonțiu a sugerat un concept, cel al naturii omenești anipostatice, care la vremea respectivă părea să îl apropie de opiniile lui Chiril și chiar de cele ale monofiziților. Maxim a păstrat terminologia uniunii ipostatice, dar prin ea a înțeles ceva diferit și mult mai important: o unitate reală a voinței divine și omenești în unicul ipostas al lui Isus Cristos. Grație secolelor de controverse, doctrina Bisericii despre Cristos a continuat – și continuă – să afirme natura sa omenească desăvârșită și deplină. De-a lungul veacurilor creștine, în mod repetat, se dezvoltă tendințe de a-l înțelege pe Isus în ceea ce putem numi un sens monofizit, apolinarist sau chiar gnostic, lipsindu-l astfel de adevărata natură omenească. Nici Calcedon și nici Trullanul nu pot împiedica această tendință, care pare să reflecte un impuls natural al simțului religios omenesc. Însă aceste concilii stau ca niște bastioane împotriva unor astfel de tendințe și ca martori ai convingerii creștine că Mântuitorul este unul dintre noi, că Fiul lui Dumnezeu este Fiul omului.

8. Concluzii cristologice

Conciliul de la Calcedon, ale cărui decizii au fost reafirmate la Trullan în 680–681, ne-a oferit formularea doctrinei

cristologice pe care o numim astăzi ortodoxă. De ce a fost însă nevoie de mai bine de două secole pentru ca dezbaterile pe acest subiect să înceteze, doar pentru a ne lăsa cu ceea ce fusese deja spus în 451? Răspunsul se află cu siguranță în următoarea afirmație: Calcedonul a realizat în realitate doar ceea ce pretinde crezul său – discreție – și nimic mai mult. Crezul îi invită pe creștini să predice „pe Unul și Același Cristos, Fiu, Domn, Unicul Născut, cunoscut în două firi, fără confuzie, fără schimbare, fără divizare, fără separare, deosebirea dintre firi nefiind în niciun fel desființată din cauza unirii, ci mai degrabă păstrându-se specificul fiecărei firi şi concurgând într-o singură Persoană și într-un singur ipostas, nu împărțit sau divizat în două Persoane, ci Unul și Același Fiu, Unicul Născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul Iisus Cristos“[22]. Acesta nu era atât un program, cât o limită – programul era de a propovădui unul și același Fiu în două naturi; limita, de a face acest lucru fără confuzie, amestec, divizare sau separare. Această învățătură nu a fost fundalul Calcedonului, ci viitorul său. Calcedon a stabilit scopul și limitele pentru învățătura care urma să vină. Până la Conciliul al VII-lea Ecumenic, două sute treizeci de ani mai târziu, această învățătură a fost rafinată și s-au făcut multe progrese. Dar până în zilele

noastre nu s-au mai făcut progrese suplimentare substanțiale; încercările reînnoite, cum ar fi cristologia chenotică din secolul al XIX-lea sau cristologia seculară din ultimii ani, trebuie văzute mai degrabă ca niște pași înapoi decât ca nişte progrese.

Numele lui Chiril continuă să fie venerat ca învățător al ortodoxiei; Biserica Romano-Catolică i-a conferit titlul de doctor al Bisericii abia în anul 1882. Cu toate acestea, punctul de vedere pe care l-a îmbrățișat, cu monofizismul său implicit, a fost treptat înlăturat de punctul de vedere diofizit, care este atât de apropiat de cel al adversarului său condamnat, Nestorie. De fapt, punctul de vedere diofizit s-a impus atât de profund ca ortodox, încât termenul „diofizit“ ni se pare ciudat și nefamiliar, și trebuie definit. Termenul de „monofizism“ este mai familiar ca denumire a unei ramuri mari, deși oarecum izolate, a creștinătății. Triumful final al intuiției lui Nestorie și al teologiei antiohiene în toate ramurile de limbă greacă și latină ale creștinătății a însemnat recunoașterea faptului că în Isus Cristos avem o unitate a lui Dumnezeu cel viu și a unui om viu, nu doar o teantropie sau o natură divino-umană.

Este corect să spunem că la Calcedon politica a creat teologia? Nu există nici o îndoială că factorii politici au jucat un rol,

și chiar unul foarte important. Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că însuși conținutul Noului Testament, precum și formularea și fixarea pe care doctrina lui Cristos a primit-o la Niceea și Calcedon au propria lor logică, o logică ce a influenţat atât politicienii și politicile lor, cât și teologii și teoriile lor.

Ar fi greșit să vedem în această evoluție victoria gândirii latine asupra celei grecești, sau a politicii de la Roma asupra celei din Constantinopol și Alexandria. Doctrinele monofizite, care au fost în final respinse, au reflectat totuși o preocupare tipic grecească, aceea pentru unitatea dintre creatură și Creator, dintre omenesc și divin. Dar viziunea antiohiano-romană despre cele două naturi, care a triumfat în cele din urmă, a reflectat de asemenea o preocupare grecească, aceea pentru individul istoric și pentru Persoana și istoria sa omenească. Se pare că nu există nici o modalitate de a aborda mesajul trinitar și întrupat al Noului Testament fără a folosi categoriile și conceptele civilizației elenistice, în care a fost proclamat Noul Testament. Creștinii contemporani care pledează pentru un fel de dezelenizare și resemitizare a creștinismului ar trebui să fie conștienți de faptul că, dacă s-ar realiza acest lucru, s-ar putea să se facă în detrimentul doctrinelor despre Sfânta Treime și

întrupare.

---

20. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, tr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1988, p. 168 (n. tr.).

21. Termenul este folosit pentru un semn care este capabil să distingă un grup etnic de altul. Vezi episodul biblic din Judecători 12, 6 (n. red.).

22. Din volumul *Hotărârile dogmatice ale celor şapte sinoade ecumenice*, coord. Sorin Șelaru, Basilica, București, 2018 (n. red.).

11
PROBLEME „MINORE“: ALEGEREA, LIBERUL ARBITRU, APOSTAZIA

Fiind în această stare nu am introdus numele lui Pelagius în scrierea mea, în care i-am combătut aceeași carte, gândindu-mă că ar fi mai de folos dacă aș păstra prietenia cu el, respectându-i sentimentele, cu toate că nu i-am crutat deloc cele scrise. — Augustin, *Despre faptele lui Pelagius* 47[23]

Formula care a pus capăt controverselor trinitare și cristologice a fost stabilită la Calcedon în 451, deși au fost nevoie de încă două secole pentru a atinge acest obiectiv. De fapt, obiectivul nu a fost atins decât atunci când Siria și Egiptul, acolo unde nestorianismul și monofizismul erau puternice, au fost cucerite de arabi. Consensul teologic cu privire la doctrinele despre Treime și Persoana lui Cristos a persistat cu puține întreruperi până în epoca Reformei. Apoi, deși principalii reformatori protestanți au fost loiali Calcedonului, insistența lor asupra

Scripturii i-a îndepărtat în mod neașteptat pe mulți dintre adepții lor de ortodoxia trinitară și cristologică, pe care liderii încă o păstrau.

În perioada în care conflictele trinitare și cristologice făceau ravagii, au apărut și alte controverse, dintre care două merită o atenție specială: problema *lapsi*-lor („cei ce s-au lepădat“, adică a creștinilor căzuți de la credință) și problema predestinării, sau a libertății voinței. Cele două chestiuni sunt legate în măsura în care o doctrină riguroasă a predestinării face ca lepădarea, sau căderea de la credință, să pară imposibilă. Întrucât s-a abătut asupra Bisericii din cauza durelor persecuții, problema creștinilor care s-au lepădat de credință a devenit o preocupare serioasă înainte de a exista o controversă privitoare la predestinare.

1. Căderea de la credinţă

Teologia ortodoxă ne învață că vechea cădere a omului a corupt natura omenească în așa fel încât oamenii au devenit incapabili să se mântuiască singuri, sau chiar să facă pași înspre a primi mântuirea, în afară de harul gratuit și anticipativ al lui Dumnezeu. (Termenul „anticipativ“ indică faptul că harul este dat înainte ca individul să înceapă să se întoarcă la Dumnezeu.) Același termen, *lapsus*, desemnează atât căderea lui

Adam și a Evei, cât și greșeala comisă atunci când creștinii se leapădă de Cristos, mai degrabă decât să înfrunte persecuția. Terminologia indică faptul că lepădarea de Cristos era văzută ca o problemă teribil de gravă.

Creștinismul a fost supus unor persecuții repetate în primele două secole de existență, dar una dintre cele mai eficiente a fost persecuția intensă, sistematică și bine planificată a împăratului Decius (249–251), primul conducător competent după patruzeci de ani. La fel ca și „bunul împărat“ Marcus Aurelius (161–180), Decius a considerat Biserica o amenințare la adresa unității imperiului și era în mod dureros conștient de faptul că Biserica era tot mai puternică în timp ce imperiul devenea tot mai slab.

Decius a hotărât să atace Biserica, vânându-i conducătorii și confiscându-i Scripturile, alte texte spirituale și materialele folosite în cult. Suspendată temporar sub succesorul lui Decius, Gallus (251–253), persecuția a fost reluată cu toată intensitatea sub Valerian (253–260). În timpul acestui deceniu sângeros, un număr foarte mare de creștini au fost executați; alții, precum Origen, nu au fost executați, dar au murit ca urmare a torturii la care au fost supuși.

Ținând cont că persecuția a fost rapidă și nemiloasă, iar multe comunități au fost

rapid văduvite de conducătorii lor, nu este surprinzător faptul că un număr mare de creștini și-au abandonat credința. Unii chiar au renunțat la Cristos și au început să aducă sacrificii zeilor romani. Alții, așa-numiții *libellatici*, au mituit autoritățile pentru a le da un *libellus*, „certificat“ care să ateste că au făcut acest lucru, deși în realitate nu o făcuseră. Odată ce persecuția severă a luat sfârșit, mulți dintre acești creștini căzuți de la credință au fost cuprinși de remușcări și au dorit să reintre în comuniune cu Biserica. Adesea, ei apelau la mărturisitori pentru a mijloci pentru ei; mărturisitorii erau oameni care suferiseră pentru credință fără a fi executați. Acești mărturisitori se bucurau de o mare autoritate morală și, adesea, se pare că au fost generoși în a-i ierta pe cei ce se lepădaseră de credință – poate pentru că învățaseră cât costă să rămâi neclintit în credință.

Ciprian (cca 200–258), episcop al Cartaginei aproximativ între anii 248–258, a supraviețuit persecuției lui Decius printr-o iscusită fugă. La întoarcere, a încercat să pună ordine în procedura de readmitere a celor care își abandonaseră credința. A restrâns autoritatea mărturisitorilor de a acorda ușor reintrarea în Biserică, dar a permis-o în anumite condiții. Acest lucru a stârnit mânia rigoriștilor care credeau că acest

lucru nu ar trebui să fie niciodată posibil. Novațian, un prezbiter roman care se distinsese prin opoziția față de modalism, a condus un grup de adepți în afara Bisericii „laxe“, pe motiv că cei care au comis păcate de moarte pur și simplu nu puteau fi readmiși în Biserică (mai exact, apostații, criminalii și adulterinii).

Novațian, strict vorbind, a fost un schismatic (cineva care se separă de Biserica catolică), nu un eretic, dar în secolul al V-lea legislația imperiului creștin l-ar fi inclus în rândul ereticilor. O schismă mai gravă a fost cea începută de Donatus în Africa de Nord, în 311, chiar înainte ca împăratul Constantin cel Mare să introducă toleranța. Donatus a negat că botezul administrat de eretici este valid, chiar dacă fusese folosită formula corectă, astfel că i-a rebotezat pe toți cei pe care i-a întâlnit și al căror botez inițial fusese săvârșit de către un eretic.

În vremurile noastre, în care toleranța, ba chiar indiferența fățișă față de diferitele practici, cum ar fi botezul, este regula, poate părea ciudat că o dispută asupra rebotezării a putut agita atât de mult Biserica, încât Constantin, după ce s-a aliat cu creștinismul, a decis să intervină personal. După cum știm, Constantin era preocupat în mod deosebit de unitatea și armonia în Biserică, deoarece se aștepta ca Biserica să-l ajute să-și păstreze imperiul unit. Chestiunea

botezului sau a rebotezării poate părea o problemă disciplinară minoră în comparație cu doctrina consubstanțialității, în favoarea căreia a intervenit și Constantin. Fără o doctrină clară a dumnezeirii Fiului – ceea ce exprima consubstanțialitatea – creștinismul ar fi putut să se rupă în diferite școli speculative.

Poate în mod surprinzător, practica botezului a avut o importanță similară pentru unitatea Bisericii. Dacă doctrina despre Cristos este temelia duhovnicească a Bisericii, practica botezului este mijlocul eficient de a aduce oamenii în ea. Dacă nu putem fi siguri că suntem încorporați în Cristos prin botez, atunci simplul fapt al cunoașterii consubstanțialității Fiului cu Tatăl nu ne-ar fi de mare folos. Adevărata întrebare era dacă ceremonia botezului, săvârșită corect, garanta încorporarea omului în Biserică, sau dacă eficacitatea ei depindea de calitățile duhovnicești ale slujitorului. Un credincios vigilent putea verifica dacă un botez a fost săvârșit în mod corect; ceea ce nu prea putea ști era calitatea duhovnicească a slujitorului. Cea mai mare parte a Bisericii a respins poziția lui Donatus, iar o serie de împărați au făcut presiuni asupra donatiștilor pentru a se supune corpului principal al Bisericii.

De-a lungul secolelor, creștinii au avut tendința de a se îndrepta către cei

percepuți drept adevărați lideri spirituali, iar dacă Biserica în ansamblul ei ar fi acceptat ideea că validitatea unui sacrament depinde de calitatea slujitorului, această situație ar fi putut deveni în curând incontrolabilă.

Problema persecuției și a eșecului stăruinței în credință față de Cristos, în timpul persecuției, le-a oferit rigoriștilor exemple de clerici al căror comportament li se părea că le face slujirea suspectă și, de fapt, lipsită de valoare. După persecuția lui Valerian, următorul mare val de nenorociri s-a abătut asupra Bisericii în timpul administrației necruțătorului și eficientului împărat Dioclețian (284–305). Dioclețian este faimos pentru eforturile sale de a raționaliza guvernarea imperiului și de a organiza administrația acestuia, precum succesiunea la tron într-un mod stabil și de încredere. Una dintre sarcinile pe care și le-a propus a fost să elimine Biserica văzută ca un corp străin, antisocial și detestabil în imperiul său: el îi privea pe creștini ca și cum aceștia ar fi fost de fapt vinovați de comportamentul antisocial pe care Tertulian îl negase în *Apologia* sa de la începutul secolului. Episcopul Mensurius din Cartagina († 311) și arhidiaconul său, Cecilian, s-au străduit să-și împiedice enoriașii să intre în conflict cu autoritățile și au încercat să-i descurajeze pe cei care căutau cu ardoare

să fie arestați și martirizați. După moartea lui Mensurius, rigoriștii s-au opus toleranței arătate față de cei care își lepădaseră credința sau care au scăpat de persecuție prin mituirea funcționarilor. Donatus din Casae Nigrae, trimis de episcopii din Numidia pentru a media conflictul, a trecut de partea rigoriștilor și a numit un nou episcop, pe Maiorinus. Exact în acel moment, Constantin îl învinsese și îl omorâse pe Maxentius (†312), iar colegul său imperial, Licinius, l-a învins și ucis pe ultimul persecutor ferm al Bisericii, Maximin Daia (†313). Licinius a promulgat așa-numita Constituție, sau Edictul de la Milan, în numele său și al lui Constantin, în 313. Constantin i-a cerut episcopului Romei, Miltiade, să judece disputa din Cartagina. Miltiade a decis în favoarea lui Cecilian, care fusese consacrat înaintea lui Maiorinus, dar Maiorinus și mai ales Donatus nu au acceptat acest verdict și au creat o schismă. În esență, donatiștii nu propovăduiau nimic eretic în adevăratul sens al cuvântului, dar refuzau să recunoască ideea că sfințenia Bisericii stă în integritatea ei ca instituție; ei insistau că sfințenia ei trebuie să se întemeieze pe excelența duhovnicească a conducătorilor ei. În ciuda presiunilor exercitate asupra donatiștilor atât de Biserică, cât și de stat, aceștia au supraviețuit în Africa de Nord până la

apariția islamului. Puterea lor a fost însă zdruncinată în urma Disputei din Cartagina (411), în care Augustin însuși a fost principalul lor adversar, solicitând cu succes ca puterea statului să fie folosită împotriva lor. Făcând uz de sloganul biblic *compelle intrare*, „silește-i să intre", smuls din contextul său din Luca 14:23, Augustin a oferit o încurajare ecleziastică statului care era înclinat să-și folosească puterea polițienească pentru a crea o Biserică unificată.[1] În orice caz, autoritățile imperiale erau puternic înclinate să facă acest lucru, cu sau fără aprobarea ecleziastică, dar faptul că Augustin nu numai că a aprobat o astfel de represiune, ci chiar a solicitat-o, aruncă o umbră întunecată asupra celui mai important teolog al Bisericii primare din Occidentul latin.

Zelul lui Augustin pentru a impune conformismul în materie spirituală poate părea ciudat în lumina faptului că el este cel mai elocvent purtător de cuvânt pentru doctrina predestinării din Occident, ba chiar din întreaga Biserică primară. Disputa sa cu Pelagius (activ la Roma în jurul anilor 400–420), călugăr britanic, susținător al libertății voinței, este mult mai celebră și poate mai justificată decât atacurile sale împotriva donatiștilor. Dar, la urma urmei, Augustin a avut în opoziția față de viziunea pelagiană mai puțin succes

decât în opoziția față de donatism. Nu există o reală tradiție donatistă care să străbată istoria creștinismului, dar doctrinele pelagiene privitoare la bunătatea naturală a omului și la libertatea voinței omenești au revenit de nenumărate ori în istoria Bisericii. În ciuda condamnărilor frecvente din partea conciliilor și a unor lideri bisericești, spiritul pelagian s-a dovedit imposibil de înlăturat; el pare să prevaleze, cel puțin la nivel popular, iar în forma mai puțin drastică, pe care o cunoaștem sub numele de semipelagianism, pare să fie răspândit într-o mare parte din romano-catolicismul de masă. O abordare protestantă mai prudentă a libertății voinței a fost propusă, după moartea lui Luther, de către asociatul său Philip Melanchthon (1497–1560), însă este cel mai bine cunoscută în cercurile protestante sub numele de arminianism, după numele cărturarului neerlandez, reformat moderat, Jacob Arminius (1560–1609). Deși majoritatea teologilor de frunte ai protestantismului, cel puțin cei care nu se revendică de la tradiția teologiei lui John Wesley, mărturisesc că urmează mai degrabă opiniile lui Calvin decât pe cele ale lui Arminius, probabil că nu ne vom înșela dacă vom sugera că majoritatea protestanților din zilele noastre, inclusiv un număr mare de

persoane care aparțin Bisericilor calviniste, adică predestinaționiste, sunt în mod conștient sau inconștient mai mult pelagieni decât augustinieni și mai mult arminieni decât calviniști.

2. Predestinarea și doctrina lui Pelagius despre libertate

Pelagius, călugăr britanic, a activat ca profesor biblist la Roma, chiar înainte de cucerirea Romei de către Alaric în 410 – evenimentul uluitor care l-a determinat pe Augustin să scrie *Cetatea lui Dumnezeu* (413–426), *magnum opus*-ul său, alcătuit în apărarea rolului jucat de creștinism în istorie. Chiar mai mult decât în cazul celor condamnați ca eretici în controversele trinitare și cristologice, detaliile vieții și scrierilor lui Pelagius au fost tăinuite de ostilitatea adversarilor săi. După un început de carieră aparent lipsit de controverse, el a ajuns să-și cristalizeze ideile privitoare la natura omului și la libertatea omului în jurul anului 399; acestea au fost exprimate într-un comentariu la Epistolele lui Pavel, scris în primul deceniu al noului secol. Deja pe când se afla la Roma devenise conștient de ostilitatea și opoziția adepților lui Augustin, dar, pentru a evita armatele lui Alaric a fugit din Roma la Cartagina. Din nefericire, a întâlnit în Africa de Nord a lui Augustin o

adversitate teologică mult mai mare decât orice nenorocire pe care i-ar fi putut-o aduce Alaric. După o scurtă întâlnire cu Augustin însuși, s-a mutat în Palestina; se pare că a fost alungat din Ierusalim după 418, iar după aceasta dispare din consemnările istorice.

Pelagius pare să fi fost motivat de pietatea practică, adică de zelul de a duce o viață creștină desăvârșită și de a-i încuraja și pe alții să facă același lucru. Deși Pelagius nu a scris comentarii despre acestea, secolul al IV-lea nu a adus doar creștinarea Imperiului Roman, ci și secularizarea Bisericii creștine. Mișcarea monahală, care s-a răspândit rapid după începuturile sale în Egipt, la debutul veacului al IV-lea, a fost o reacție din partea unor creștini serioși față de scăderea standardelor morale, odată cu încetarea persecuțiilor și cu intrarea masivă în Biserică a noilor convertiți. Pelagius a fost preocupat să arate că este posibil să ducem o viață morală responsabilă, plăcută lui Dumnezeu; în același timp, el a denunțat dualismul pesimist și orientat spre alte lumi al mișcării maniheiste, de care Augustin fusese cândva atașat și pe care se pare că nu ar fi reușit niciodată să îl depășească în întregime. Pelagius a negat că Cristos este în opoziție cu Moise, sau că Evanghelia ar fi opusă Legii. Diferența dintre Lege și Evanghelie constă în

conținutul poruncilor. Dumnezeu ne-a dat numai porunci pe care să putem să le urmăm. Toate păcatele sunt voluntare; Pelagius a înlocuit conceptul de păcat originar cu cel de exemplu negativ oferit de Adam urmașilor săi. El a susținut totuși că justificarea are loc la botez, doar prin credință, fără nici un merit omenesc sau fapte. Însă numai botezul nu este suficient pentru a ne îndreptăți să facem parte din adevărata Biserică, cea care trebuie să fie o comunitate a celor care ating desăvârșirea morală.

Eroarea cardinală a lui Pelagius, în ochii contemporanilor săi și ai Bisericii din vremea lui, a constat în înțelegerea pe care o avea despre căderea omului. Negând doctrina păcatului originar, Pelagius a schimbat în mod necesar semnificația importantului și controversatului sacrament al botezului. În viziunea lui Pelagius, harul este dat tuturor pentru a le permite să cunoască și să aleagă binele; în viziunea lui Augustin, nimeni nu poate alege și iubi binele în afara harului lui Dumnezeu. Pelagius, după cum am văzut, s-a îndepărtat de Africa de Nord și de Augustin nu la mult timp după ce a ajuns acolo. L-a lăsat în urmă pe asociatul său Caelestius și pe un alt partizan, Iulian din Eclanum. Iulian a continuat bătălia din 420 și, ca urmare a faptului că a trăit o vreme cu Teodor de Mopsuestia, controversa s-a mutat pe

tărâmul disputei cristologice. După ce a insistat asupra bunătății și libertății voinței omenești, Iulian, adoptând convingerea antiohiană conform căreia Cristos a avut o natură omenească deplină, a mai spus că acesta putea trăi nu doar ispita, ci și *concupiscentia*, „dorința dezordonată"; acest lucru pare să anticipeze opiniile lui Luther despre ispitele (*Anfechtungen*) lui Cristos.

Conceptul de concupiscență joacă un rol important în teologia lui Augustin, precum și în conceptul de om din creștinismul occidental. Din cauza căderii lui Adam, natura omului este în dezacord cu ea însăși, iar omul dorește într-un mod dezordonat și excesiv acele bunuri pe care Dumnezeu i le-a pregătit pentru ca el să se bucure cu moderație. Aceasta este concupiscența; în opinia lui Augustin, uniunea sexuală și nașterea de copii implică în mod inevitabil o astfel de dorință dezordonată; de aceea, cu toții suntem zămisliți în păcat, așa cum spune Psalmistul (Psalmul 51:5)[24]. Astfel, chiar dacă se îndreaptă spre niște obiecte legitime, intenționate de Dumnezeu, voința căzută a omului o face acum într-un mod dezordonat, excesiv și, prin urmare, păcătos: nu numai faptele noastre, ci și dorințele noastre sunt culpabile. Este ușor de înțeles de ce monofiziții și monoteliții au simțit că este necesar să nege faptul că Isus a avut o

voință omenească, fiindcă voința omenească este prin definiție viciată și culpabilă. Desigur, Augustin nu a tras o concluzie monofizită din propria înțelegere a naturii corupte a voinței omului, ci, așa cum am menționat mai devreme, a rămas ferm pe poziția diofizită a occidentalilor.

Aspectul periculos al poziției pelagiene pentru cristologie constă în posibila implicare a faptului că, fără păcatul originar și fără o voință coruptă în mod natural, omul nu are nevoie de un Mântuitor, ci mai degrabă de un bun exemplu; pentru a fi un bun exemplu, Isus ar fi trebuit să fie cât mai asemănător cu noi, deoarece un om care, prin natura sa, este incapabil să păcătuiască nu poate reprezenta o încurajare pentru alți oameni să se străduiască să lupte împotriva a ceva de care se știu capabili. Pericolul pentru doctrina noastră despre Dumnezeu în această controversă constă în faptul că alternativa la pelagianism pare un fel de determinism rigid, care îl face pe Dumnezeul cel unic autorul tuturor lucrurilor prin voința sa predestinatoare, adică autorul atât al binelui, cât și al păcatului și al răului.

3. Augustin și robia voinţei

Augustin, ca și restul Bisericii, susţinea că

omul în starea sa originară era cu adevărat liber, dar preciza și că omul în starea lui de dinainte de Cădere era înzestrat cu har divin și că Adam l-a iubit pe Dumnezeu și și-a putut supune simțurile numai datorită acestui har activ prezent în el. Căderea l-a văduvit de acest har, permițând dorințelor rele să îl domine. Se poate spune despre primul om că *posse non peccare*, „putea să nu păcătuiască", și, în consecință, că *posse non mori*, „putea să nu moară", dar niciodată nu s-ar fi putut spune despre el că *non posse peccari*, „nu putea să păcătuiască", și nici că *non posse mori*, „nu putea să moară". Omul nu a fost creat bun în sine, ci neutru din punct de vedere moral; harul divin, care l-a învăluit ca un veșmânt, a făcut posibil ca el să fie bun.[2] Cu toate acestea, în ciuda acestei posibilități, Adam a abuzat în mod pervers și nesăbuit de liberul său arbitru. El s-a răzvrătit și nu a mai ascultat. În consecință, Adam a suferit pedeapsa ca trupul său să nu i se mai supună intelectului.

Pelagius vedea neascultarea lui Adam ca pe o decizie greșită și tranzitorie ce putea fi anulată; Augustin o vedea ca pe o ruptură de comuniune cu complicații dezastruoase. Fapta vinovată a lui Adam i-a schimbat orientarea, distrugându-i libertatea originară și făcând imposibil să trăiască fără să păcătuiască. Căderea lui

Adam a transformat natura omenească în ceva pervers și viciat. Descendenții lui Adam au fost zămisliți și născuți de tatăl lor în starea de condamnare a acestuia și, prin urmare, sunt supuși aceleiași condamnări; în plus față de această pată a păcatului lui Adam, ei moștenesc o natură imperfectă și comit ei înșiși păcate individuale, personale, pentru care sunt responsabili. Întrucât întreaga omenire a fost în Adam atunci când acesta a căzut, întreaga specie omenească este o *massa damnationis*, o „masă a damnaților"; nu există excepții, nici măcar în cazul copiilor nou-născuți. Augustin a făcut referire la botezul nou-născuților, care includea exorcizarea, adică alungarea puterilor malefice, ca la o dovadă a credinței Bisericii că toți copiii sunt răi din naștere.[3] Dumnezeu a îngăduit ca păcatul, inițial ales în mod liber de om, să devină stăpânul său, astfel încât nu mai este posibil pentru el să trăiască decât ca sclav al acestuia. Din această cauză, întreaga specie omenească este total incapabilă să atingă un standard moral care să merite mântuirea. Augustin avea o viziune esențialmente pesimistă asupra societății, în ciuda aprecierii sale reale pentru gloria a ceea ce numim astăzi civilizația clasică. Relația dezordonată dintre apetit și voință, pe care el a numit-o concupiscență, nu este păcătoasă în sine; ea este însăși pedeapsa pentru

păcat. Cu toate acestea, concupiscența este judecată ca păcat de către Dumnezeu în măsura în care produce păcat; întrucât ea produce inevitabil păcatul, se află întotdeauna sub condamnare.

a. Păcatul originar

Când discutăm despre doctrina păcatului originar, ne ocupăm de „Căderea omului“. Generațiile anterioare nu au avut dificultăți în a înțelege că cuvântul englezesc *man*, ca și ebraicul *adam*, grecescul *ánthropos* și germanul *Mensch*, este generic, referindu-se la ambele sexe: „parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut“ (Geneza 1:27). Din nefericire, în zilele noastre, cuvântul englezesc *man* poate fi interpretat greșit ca însemnând „bărbat adult“, ca și cum Adam și Eva nu ar fi fost amândoi implicați în Cădere. Ar fi posibil să se înlocuiască *man* (individul), precum și *man* (specia) cu termenii *human* și *humanity*. Dar acest lucru ar putea introduce un alt tip de neînțelegere, deoarece termenii *human* și *humanity* implică adesea o judecată de valoare pozitivă, ca în termenul *humane* (omenesc), în contrast cu *inhumane* sau (neomenesc). Cititorii care au avut deja de-a face cu termeni precum *hypóstasis* și *exinanitio* vor putea, cu siguranță, să facă efortul mintal de a-și reaminti că „omul“ (*man*) despre care vorbim atunci când discutăm despre păcat și Cădere este

Adam, așa cum l-a creat Dumnezeu pe el/ea, bărbat și femeie (ambele pronume, „el“ și „ei“, sunt folosite în Geneza 1:27).

Augustin nu a creat nici o antropologie, adică o doctrină despre om, nici o hamartologie, adică o doctrină despre păcat. Ca dușman de moarte cu care trebuie să ne luptăm, păcatul a fost întotdeauna de o importanță centrală pentru viața creștină. Mesia a primit numele de „Isus“ pentru că urma să își salveze poporul de păcate (Matei 1:21). În calitate de concept teologic, a ajuns să aibă o importanță centrală, în mare parte datorită lui Augustin. Concepția lui Augustin cu privire la păcatul originar și la efectele sale a ajuns să fie fundamentul viziunii creștinismului occidental cu privire la om, precum și al viziunii noastre asupra lucrării lui Cristos (soteriologia). Dacă se înțelege că păcatul originar este în mod radical corupător prin influența sa, atunci omul păcătos este iremediabil pierdut și incapabil să contribuie la propria mântuire: „Toate faptele noastre bune sunt ca niște zdrențe murdare“ (Isaia 64:6). Dacă aceasta este situația de fapt – și Augustin a înțeles că așa este –, atunci lucrarea de mântuire pe care trebuie să o săvârșească Cristos trebuie să fie o lucrare complet gratuită, făcută în numele omului, fără nici o contribuție din partea omului însuși, deoarece coruperea lui l-a făcut incapabil

să contribuie cu ceva. De-a lungul istoriei Bisericii, punctul de vedere al lui Augustin a fost foarte atractiv pentru dogmatiști și teologi, și astfel a devenit poziția oficială a romano-catolicismului, lutheranismului și calvinismului. Și totuși, această doctrină i-a îndepărtat pe mulți, nu numai din rândul laicilor, ci și un număr substanțial de teologi. Pelagianismul, ca și nestorianismul, păstrează rezonanţe eretice în urechile celor mai mulți creștini. Cu toate acestea, ideile lui Pelagius, adversarul lui Augustin, ca și cele ale lui Nestorie, sunt adesea susținute de creștini care nu le-ar recunoaște numele.

Înțelegerea lui Augustin despre păcatul originar este complexă – ca și fenomenul păcatului însuși. Adam, prin dorința sa dezordonată, a transmis concupiscența tuturor urmașilor săi. Astfel, păcatul devine nu doar o simplă ofensă care aduce o pedeapsă, ci parte a pedepsei înseși. Concupiscența este pedeapsa pentru primul păcat al lui Adam, cel al *superbia*, adică al „aroganței“ sau „mândriei“ (*cf.* 1 Ioan 2:16). Caracterizarea oarecum imprecisă a concupiscenței de către Augustin i-a lăsat pe mulți creștini și necreștini cu falsa impresie că aceasta constă în primul rând în dorința sexuală și că creștinii consideră orice dorință sexuală drept ilicită, iar actul sexual ca însuși păcatul

originar.

Pentru Augustin, păcatul originar era de factură intelectuală sau spirituală – deși a condus rapid la dorințe dezordonate și a făcut ca toată sexualitatea omenească să fie în esență excesivă și păcătoasă. Dacă Dumnezeu este privit drept voința suverană, atunci un act de nerespectare a acestei voințe distruge posibilitatea de a avea părtășie cu el. Nemaifiind capabil să comunice cu Dumnezeu, Binele suprem, oamenii își îndreaptă cu necesitate dorințele în mod dezordonat către creaturi – alți oameni și lucruri – în speranța deșartă că acestea pot satisface dorința pe care absența lui Dumnezeu a lăsat-o în noi. Augustin nu se referă în primul rând la dorința sexuală atunci când vorbește despre concupiscență, ci la orice dorință sau apetit dezordonat sau exagerat. Astfel, el susține că până și bebelușii – al căror egocentrism l-a putut constata – dau dovadă de concupiscență. În vremea lui Augustin, botezul era administrat din ce în ce mai des copiilor. Pentru ca botezul să poată efectua asupra copiilor ceea ce trebuie să efectueze asupra adulților, adică să le ierte păcatele, era necesar să se postuleze că bebelușii au păcate. În măsura în care sugarii nu pot face alegeri în mod rațional și deliberat și, prin urmare, nu pot comite păcate în sensul strict al cuvântului, Augustin a susținut

că pata păcatului lui Adam produce în ei pofte dezordonate și prost direcționate. Aceste porniri sunt deopotrivă atât pedeapsa pentru păcatul lui Adam, cât și păcate în sine. Din această omenire păcătoasă, Dumnezeu alege în mod liber pe unii pentru a primi o mântuire total nemeritată. Din perspectiva individului, punctul de vedere al lui Augustin este ușor de înțeles, deoarece orice creștin atent este conștient că nu a făcut nimic pentru a merita mila și favoarea lui Dumnezeu. Totuși, din perspectiva concepției noastre omenești despre dreptate, ea pare atroce, deoarece Augustin pare să atribuie vinovăție celor care nu au avut niciodată o alternativă la a deveni păcătoși.

b. Libertatea voinței

Augustin și Pelagius au fost radical diferiți în ceea ce privește viziunea asupra voinței omenești. Din punct de vedere biblic și teologic, punctul de vedere al lui Augustin, potrivit căruia voința este în robie și dezordonată și nu poate alege liber binele, este foarte convingător. Din punct de vedere moral și emoțional pare îngrozitor. Din acest motiv, chiar și atunci când majoritatea teologilor susțin teza robiei voinței, mulți creștini occidentali au tendința de a aluneca într-un fel de înțelegere arminiană, dacă nu chiar pelagiană,

asupra libertății. Creștinătatea răsăriteană, prin comparație, nu a acceptat niciodată accentul pus de Augustin pe primatul voinței. Creștinismul grecesc gândește omul mai mult în termeni de intelect și rațiune, iar prin „voință“ înțelege adesea puțin mai mult decât un anumit act de alegere, iar nu un element de bază al naturii omenești. Din perspectiva greacă, un individ poate face și face alegeri depravate, dar este greu să concepem voința drept coruptă în sine, așa cum a făcut Augustin, dacă nu susținem, de asemenea, că toate alegerile omenești sunt predeterminate și, prin urmare, că nu există defel decizii cu adevărat responsabile. În mod paradoxal, Augustin susținea că voința coruptă a omului este suficient de liberă pentru a face alegeri responsabile și, prin urmare, pentru a fi învinovățită, dar nu este suficient de liberă pentru a face alegeri bune și, astfel, pentru a evita vinovăția.

Augustin se gândește la Dumnezeu în primul rând în termeni de voință suverană. Cei care îl urmează pe Augustin, în tradiția creștină occidentală, în special calviniștii, pun accentul pe actul de alegere sau predestinare al lui Dumnezeu. Unii chiar plasează decizia lui Dumnezeu de a-i predestina pe unii la mântuire și pe alții la damnare drept prima dintre hotărârile sale, chiar de

dinaintea deciziei de a-l crea pe om și de a permite căderea acestuia. Acest lucru pare să spună că Dumnezeu îi creează pe unii doar pentru a fi condamnați veșnic. Este extrem de dificil să faci atractivă această doctrină despre Dumnezeu și atitudinea sa față de om. Augustin, deși este un predestinaționist strict, nu susține acest punct de vedere, numit supralapsarianist. Augustin credea că hotărârile lui Dumnezeu de a alege pentru glorie și a repudia pentru pedeapsa veșnică au avut loc după ce omenirea a căzut și a devenit o „masă de rătăciți". Întrucât creația este expresia voinței lui Dumnezeu, prin răzvrătirea împotriva voinței lui Dumnezeu, omul își distruge într-un fel propriul caracter și își pierde într-un fel din realitate. Neparticipând la realitatea bună a creației, omul pur și simplu nu mai este capabil să facă vreun bine sau să fie bun cu adevărat, deși mai posedă încă libertatea limitată de a face alegeri între anumite alternative. Pentru Augustin și pentru majoritatea tradiției creștine occidentale care îl urmează, doctrina căderii omului și a păcatului originar este crucială pentru o înțelegere completă a omului și a modului în care Dumnezeu îl tratează. În opinia lui Augustin, Dumnezeu, care cunoaște toate lucrurile, știa dinainte de a-l crea pe om că acesta va cădea și a hotărât să-i salveze pe unii

dintre cei căzuți.[4] Însă Augustin nu a afirmat în mod explicit punctul de vedere supralapsarianist, potrivit căruia Dumnezeu a intenționat din eternitate să-i condamne pe unii, creându-i în acest scop.

c. Harul

Întrucât voința omului, ruptă de Dumnezeu prin păcat, se îndreaptă cu necesitate, într-un mod dezordonat, spre bunuri inferioare, astfel că își agravează în mod constant vina, Augustin susține că voința trebuie transformată înainte ca omul să-l poată dori pe Dumnezeu. Puși în fața aceleiași predici, unii se convertesc, în timp ce alții nu reușesc să răspundă. Augustin explică acest lucru pur și simplu spunând că Dumnezeu le împărtășește unora capacitatea de a-l alege: Dumnezeu nu face credincioși din cei care nu-și doresc, dar face ca inimile reticente să fie doritoare.[5] Harul este tocmai puterea irezistibilă și creatoare a lui Dumnezeu, care devine activă în inima omului ca putere a binelui[6]. Încercarea lui Augustin de a apăra conceptul de alegere voluntară (dacă nu, strict vorbind, de voință liberă) în contextul harului irezistibil s-a dovedit a fi mult timp problematică pentru urmașii săi spirituali, cei mai mulți dintre ei refugiindu-se fie în doctrina libertății voinței, fie revenind la un concept de

predestinare totală, în care alegerile individuale ale omului, precum și voința sa sunt predeterminate.

d. Predestinarea

În doctrina sa despre predestinare, Augustin a evitat în mod explicit efortul de a atenua aparenta duritate a acesteia, sugerând că Dumnezeu îi predestinează la mântuire pe cei care, conform prestiinței sale divine, vor accepta Evanghelia. Numărul celor aleși este predeterminat. El nu poate fi nici diminuat, nici mărit.[7] În circumstanțe normale, persoana aleasă este mântuită prin vocația intrării în slujba Bisericii și prin primirea sacramentelor și a disciplinei acesteia. Însă Augustin nu exclude posibilitatea ca Dumnezeu să-i fi predestinat la mântuire pe unii care nu vor intra niciodată în contact cu Biserica. În plus, el recunoaște că există unii care în aparență par a fi creștini pioși, dar care în realitate nu sunt aleși și, prin urmare, nu vor putea fi mântuiți.

Salvându-i pe unii prin har, Dumnezeu își arată mila. Permițându-le altora să cadă pradă pedepsei pe care o merită pe bună dreptate, el își arată dreptatea. Alegerea lui Dumnezeu nu poate fi pusă la îndoială de creaturile sale. În mod clar, acest sistem ordonat se bazează pe doctrina conform căreia, după cădere, întreaga omenire a fost pierdută, astfel

încât, în măsura în care Dumnezeu salvează pe cineva, este un act de favoare nemeritată. Răspunsul la întrebarea de ce Dumnezeu îi alege pe unii, în timp ce pe alții îi lasă să își urmeze calea în jos, spre pierzanie, este ascunsă în misterul voinței sale. Din perspectiva celor care cred că sunt aleși, această doctrină este un mod de a preamări harul gratuit al lui Dumnezeu, dar pentru cei care nu au o astfel de încredere, alegerea divină continuă să pară arbitrară și atroce.

4. Controversa continuă

La începutul secolului al V-lea, atât Biserica, cât și imperiul erau încă relativ unite. Pelagius și prietenul și adeptul său Caelestius au plecat din Africa de Nord spre Orient, acolo unde Pelagius avea să întâmpine dificultăți cu Ieronim (cca 347–420), traducătorul Bibliei latine Vulgata. Pelagius a apelat la papa Zosim de la Roma, care i-a certificat temporar nevinovăția, însă clerul nord-african a continuat să-l atace, iar împăratul Honorius i-a exilat pe Pelagius, Caelestius și pe adepții lor. Papa Zosim a consimțit în cele din urmă să îl condamne pe Pelagius. Cauza pelagiană a fost preluată de Iulian din Eclanum, care, din această cauză, și-a pierdut dieceza în anul 418. Augustin a scris o lucrare lungă și neterminată împotriva lui Iulian, care a

răspuns numindu-l pe Augustin incoerent, irațional și maniheist. Iulian dorea ca problema să fie tranșată nu de clerul ignorant, ci de mica lui comunitate de cărturari creștini. Acesta este unul dintre primele exemple consemnate de apel făcut peste capetele ierarhiei la ceea ce mai târziu avea să fie numită comunitatea academică.

Pozițiile lui Augustin au fost aprobate în cadrul unui mare sinod ținut la Cartagina, în anul 418 și au fost reafirmate frecvent de către Biserica Apuseană. El este cel mai influent teolog latin anterior lui Toma din Aquino, iar atât Reforma lutherană, cât și cea calvinistă au un puternic spirit augustinian. Cu toate acestea, Bisericii și multor creștini le-a fost atât de greu să trăiască cu augustinismul, încât, de-a lungul secolelor, opiniile pelagiene și semipelagiene au continuat să reapară. O mare parte din creștinătatea occidentală este în teorie predestinaționistă în sens augustinian, dar în practică este semipelagiană, cu accentul pus pe liberul arbitru. Creștinătatea răsăriteană, care nu a insistat pe importanța fundamentală a voinței, a fost scutită de o mare parte din această controversă.

---

23. Traducere după PL 44, col. 319 (n. red.).

24. Psalmul 50:5 în versiunea ortodoxă a Bibliei (n. red.).

12
IMAGINI ȘI EREZIE

Cei care au adus închinare imaginilor fără de viață au îngăduit ca nebunia înaintașilor lor să îi conducă în aceleași erezii; fie au circumscris în imagine ceea ce este de necircumscris, fie au separat natura omenească de cea dumnezeiască, îndreptând o greșeală prin alta; evitând iraționalul, au căzut în irațional.
— Nichifor al Constantinopolului,
Antirrheticus

Una dintre cele mai însemnate trăsături ale religiei Vechiului Testament a fost opoziția față de orice formă de idolatrie. Evreii nu se opuneau total tuturor formelor de reprezentare picturală precum musulmanii, dar se opuneau cu hotărâre la tot ceea ce semăna cu închinarea la imagini. Acest lucru era valabil și pentru primii creștini, cu siguranță pentru cei de dinainte de Constantin. Opoziția față de venerarea imaginilor era considerată de mulți păgâni drept o opoziție față de religia însăși și a fost unul dintre motivele

pentru care primii creștini erau uneori acuzați de ateism. Cu toate acestea, undeva între secolul al III-lea, când marele teolog alexandrin Origen a polemizat împotriva închinării la imagini, și secolul al VII-lea, când a izbucnit islamul, imaginile au ajuns să fie o parte indispensabilă a unei mari părți din viața religioasă creștină. Când și cum anume a avut loc acest lucru și motivele pentru care imaginile au devenit atât de importante rămân destul de obscure. Asemenea trecerii de la botezul adulților la botezul copiilor ca normă a vieții creștine, cultul imaginilor s-a impus fără prea multe dezbateri și discuții, pe o perioadă de mai multe decenii.

Retrospectiv, am devenit conștienți pentru prima dată de locul important pe care imaginile au ajuns să-l ocupe în viața creștină abia odată cu izbucnirea unei mișcări menite să le alunge, anume reforma iconoclastă din secolele al VIII-lea și al IX-lea. Înainte ca iconoclasmul să irumpă pe scena religioasă, utilizarea tot mai frecventă a imaginilor în Biserică rămăsese în mare parte nescrisă. Controversa a stârnit pasiuni înverșunate de ambele părți și este foarte bine consemnată. Când, în cele din urmă, s-a încheiat cu „triumful Ortodoxiei“ (întrebuințarea religioasă a imaginilor), cultul și liturghia creștinismului răsăritean dobândiseră deja forma pe

care o mai păstrează și astăzi.

Deși Constantin cel Mare și succesorii săi imediați reușiseră să mențină unit șubredul Imperiu Roman, acesta a suferit un teribil șoc după divizarea sa între Valentinian I (364–375) în Occident și Valens (364–378) în Orient. Deși Valens a primit partea răsăriteană a imperiului, care era mai bogată și mai importantă, nu a putut rezista invadatorilor vizigoți și a fost învins și ucis de aceștia în anul 378. Vizigoții s-au îndreptat spre vest și au prădat Roma în 410, ceea ce a reprezentat un șoc imens pentru întreaga lume elenistică. Până în anul 500, jumătatea apuseană a vechiului imperiu fusese complet pierdută în fața triburilor germanice, relativ puține ca număr total de membri, care au năvălit în cele mai alese ținuturi ale sale. Goții erau arieni, iar continuarea stăpânirii lor în Occident ar fi dat creștinismului o cu totul altă formă. Convertirea francilor la creștinismul catolic în anul 500, urmată de recucerirea parțială a Occidentului de către Iustinian I (527–565), a însemnat sfârșitul arianismului ca expresie alternativă viabilă a credinței creștine. Ceea ce creștinătatea a câștigat odată cu convertirea francilor și cu declinul goților arieni în Occident era pe cale să piardă în vechea zonă centrală a ortodoxiei – Siria, Egipt și Africa de Nord – odată cu ascensiunea islamului, cea mai tânără

dintre marile religii ale lumii.

Pentru o scurtă și teribilă perioadă de timp, se părea că forțele victorioase ale islamului ar putea să măture de pe fața pământului atât restul Imperiului Roman, cât și creștinismul însuși. La câțiva ani de la moartea lui Mahomed, în 632, islamul cucerise Damascul (635), Ierusalimul (638) și Alexandria (642). Blocați temporar la Constantinopol, în timpul unui lung asediu (674–678), arabii au început un nou val de cuceriri, reușind să cucerească Cartagina în 697 și Spania în 711, înainte de a fi în cele din urmă alungați înapoi în Pirinei de către regele franc Carol Martel, în urma marii sale victorii de la Tours din 732.

Pentru creștinătatea apuseană, victoriile islamului au avut o importanță enormă. Pierderea definitivă a Egiptului și a Siriei a privat creștinătatea de mari resurse omenești și i-a mutat centrul de greutate spre nord-vest. Creștinismul a devenit o religie europeană. Privată de o mare parte din populația sa, patriarhia răsăriteană de la Constantinopol a început să decadă în raport cu papalitatea de la Roma. În același timp, noua religie islamică era un adversar viguros și periculos pentru creștinism, care nu semăna deloc cu amestecul de păgânism degenerat și filozofii religioase cu care creștinismul se luptase cu succes în primele sale secole. Noua credință

considera creștinismul degenerat și politeist cam în același mod în care creștinii au privit păgânismul târziu. Această provocare atât de redutabilă a forțat creștinismul să dea naștere unei noi generații de cărturari și teologi.

1. Primul iconoclast: Leon III

Constantin cel Mare, care a întemeiat Constantinopolul, ar putea fi numit primul „Părinte niceean“, datorită rolului său în stabilirea doctrinei consubstanțialității. Leon III, care a salvat orașul și imperiul răsăritean, a încercat, de asemenea, din răsputeri să traseze un nou curs Bisericii. El a avut cu siguranță o influență extraordinară asupra formării ortodoxiei răsăritene, însă lucrul acesta s-a realizat prin reacțiile la eforturile sale, nu prin acceptarea lor.

Leon III (717–741) a ajuns pe tron când Constantinopolul era asediat pentru a doua oară de către arabi. El a găsit atât Biserica, cât și imperiul în declin, și era convins că era necesară o purificare profundă pentru a le salva pe amândouă de cuceritorii musulmani. Dinastia Isauriană, pe care a fondat-o, a domnit de-a lungul celei mai mari părți a secolului al VIII-lea (717–802); a salvat în repetate rânduri Constantinopolul și odată cu el Orientul creștin de amenințarea continuă a arabilor și de

noua amenințare a bulgarilor păgâni. Leon III, chiar mai temeinic decât Iustinian, a reformat dreptul roman și a încercat să îl aducă în deplină armonie cu religia creștină.

Când Leon III a urcat pe tron, arabii se pregăteau să dea o lovitură mortală Imperiului de Răsărit. La 15 august, de sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, o armată arabă a tăbărât în fața zidurilor de uscat ale Constantinopolului; flota arabă a sosit la 15 septembrie. Marea forță navală arabă a fost zguduită în repetate rânduri de furtuni puternice și rănită de corăbierii imperiali care foloseau arma nou dezvoltată, focul grecesc. Slăbiți de epidemii, arabii au decis să se retragă la exact un an de la venire, tot de ziua sărbătorii Adormirii Maicii Domnului. O furtună violentă a distrus practic întreaga flotă arabă care pleca – creștinii credeau că datorită intervenției Mariei. Acesta ar fi putut fi un moment de bucurie și de întărire, dar Leon a simțit că prăbușirea unei mari părți a imperiului se datora stării rușinoase a Bisericii, așa că a început o încercare viguroasă și în cele din urmă nefericită de a remedia această situație.

2. Întrebuinţarea imaginilor

Origen, după cum am menționat, s-a opus folosirii religioase a imaginilor de către

păgâni și a respins argumentele filozofului păgân Celsus în favoarea lor, făcând apel la interpretarea tradițională a celei de-a doua porunci. Înainte de introducerea imaginilor în cultul creștin, se dezvoltase un fel de cult al relicvelor. Chiar în Noul Testament există o vagă sugestie că veșmintele lui Pavel ar fi fost folosite într-un mod care mai târziu avea să se aplice rămășițelor trupești și bunurilor materiale ale sfinților (Fapte 19:12), numite relicve.[1]

Timp de mai multe secole, creștinii au preferat să îl reprezinte pe Isus printr-o figură simbolică – ca pe Mielul lui Dumnezeu sau, stilizat, ca Păstorul cel Bun – mai degrabă decât printr-o reprezentare personalizată. Abia în 692, cu doar câțiva ani înainte de izbucnirea iconoclasmului, un sinod de la Constantinopol a decretat ca Isus Cristos să nu mai fie reprezentat printr-un miel, ci portretizat „în forma sa omenească“[2].

Întrebuințarea imaginilor în cult și reacția iconoclastă au implicații cristologice. Pentru evrei și primii creștini, toate încercările de a crea o înfățișare a lui Dumnezeu erau interzise, întrucât Dumnezeu nu are o formă vizibilă. În măsura în care Isus Cristos a fost un om adevărat, ar fi fost destul de firesc să se presupună că poate fi portretizat, dar timp de secole nu s-a făcut acest lucru. Nu numai că nu există

prezentări adecvate ale sale în Noul Testament, dar exista și o reticență evidentă față de încercarea de a surprinde divinul, ca să spunem așa, prin portretizarea lui în pictură sau sculptură.

Treptat, această reticență a dispărut, iar la începutul secolului al VIII-lea găsim imagini folosite pe scară largă în Răsărit. În Occident, ele erau mai puțin frecvente și, pentru o lungă perioadă de timp, au fost folosite mai degrabă ca mijloace de instruire decât în cult. Dorința de a-l reprezenta pe Cristos se baza pe convingerea că în el, datorită unirii divinului și omenescului într-o Persoană reală, în carne și oase, era de fapt posibil să se creeze o imagine sfântă, sau cel puțin o imagine a Celui sfânt. Au circulat o serie de imagini despre care s-a pretins că au origine miraculoasă. De exemplu, în timp ce artistul dormea, un înger i-ar fi desăvârșit lucrarea.

Celebra Icoană din Edessa, menționată pentru prima dată în jurul anului 600, se presupune că a fost făcută direct pe un prosop de chipul Mântuitorului, la fel ca misteriosul Giulgiu din Torino, care a stârnit un interes atât de mare în ultimii ani. Au apărut texte false, care pretindeau că oferă o descriere precisă a Mântuitorului, permițând astfel pictorilor să creeze un portret precis. Astfel de imagini, sau icoane, erau în general menite să îl arate pe Mântuitor în starea

sa de slavă, nu așa cum apăruse pe pământ în fața ucenicilor săi. Imaginilor, în special cele despre care se presupunea că „nu sunt făcute de mâini omenești“, *acheiropoíetai*, au ajuns curând să li se atribuie puteri miraculoase. Când Constantinopolul a fost atacat de avari în anul 626, patriarhul Serghie a dispus să fie pictate icoane ale Mariei pe toate porțile zidurilor cetății.

Această folosire a imaginilor a fost considerată de musulmani păgână și idolatră; într-adevăr, ea a căpătat rapid forme pe care chiar și scriitorii ortodocși și catolici moderni le dezaprobă în termeni duri.[3] Din secolul al V-lea încoace, există înregistrări izolate ale unor proteste dispersate ale liderilor bisericești din Est și din Vest. În 599, un episcop, Serenus din Marsilia, șocat de cultul imaginilor din dieceza sa, a ordonat distrugerea acestora. Papa Grigore I (590–604) i-a scris că e corect să împiedice venerarea lor, dar că ar trebui să le păstreze drept „cărți pentru analfabeți“[4]. Este evident că în secolele al VI-lea și al VII-lea utilizarea imaginilor în cult era departe de a fi universal acceptată. Cu toate acestea, nu a fost subiectul unor controverse aprinse până la izbucnirea mișcării iconoclaste.

3. Măsurile iconoclaste

Prima măsură guvernamentală înregistrată împotriva imaginilor a fost un decret al califului Yazid II din anul 723, care a ordonat distrugerea tuturor imaginilor din biserici, temple și case. Se presupune că a fost convins să emită acest ordin de către un evreu palestinian care i-a promis că se va bucura de o viață lungă pentru această faptă pioasă. De fapt, califul a murit în anul următor.[5] Se aduce frecvent acuzația că ostilitatea față de imagini a fost alimentată de către evrei, care uneori profitau de dominația musulmană pentru a-i sâcâi pe creștinii care îi discriminaseră atât de mult timp. Coranul nu interzice toate imaginile, ci doar idolii. Primii califi aveau palatele decorate cu mozaicuri în stil bizantin și chiar foloseau monede romane; monedele mai vechi purtau efigia împăratului, iar din vremea lui Iustinian II (685–695, prima domnie), pe cea a lui Cristos. În această perioadă, arabii au început în sfârșit să respingă toate imaginile, nu doar pe cele folosite în cult.

Susținătorii icoanelor, cum ar fi patriarhul Nichifor al Constantinopolului (806–805), au încercat să atribuie iconoclasmul influenței arabe, care se răspândea din regiunile de frontieră ale imperiului până în capitala Constantinopolului. La început, Gherman, patriarh sub Leon III, intervenise ineficient în favoarea folosirii imaginilor,

dar episcopii locali din Asia Mică au început să le elimine.[6] Factorul decisiv a fost însă chiar atitudinea împăratului. După 720, împăratul Leon a înlocuit chipul lui Cristos de pe monede cu cel al fiului său, coîmpăratul Constantin V, iar mai târziu cu o simplă cruce. Zelul lui Leon a fost sporit de o erupție vulcanică, pe care a luat-o drept un semn al nemulțumirii lui Dumnezeu față de cultul idolatru. El însuși a distrus o imagine a lui Cristos despre care se presupunea în mod tradițional că ar fi fost atașată de poarta de bronz a palatului imperial chiar de către Constantin cel Mare.

În 730, împăratul Leon a decis să îl înlocuiască pe patriarhul Gherman, care era simpatizant al icoanelor, cu cancelarul său imperial Anastasius. Între timp, Ioan Damaschin (cca 675–cca 749), cel mai eminent teolog ortodox de la Părinții Capadocieni încoace, a scris în apărarea icoanelor din adăpostul său sigur din Palestina, aflată sub stăpânirea arabă.

a. Sinodul iconoclast din 754

Tânărul Constantin [Copronimul] a fost numit coîmpărat de către tatăl său în anul 720 și a domnit ca unic împărat între 741 și 775. Se pare că a detestat icoanele chiar mai mult decât tatăl său și chiar mai mult decât teologii iconoclaști. O serie de argumente teologice au fost

dezvoltate de iconoclaști, în principal în ceea ce privește reprezentările lui Cristos; în măsura în care natura sa omenească nu poate fi separată de cea divină, orice încercare de a-l portretiza este o încercare de a-l portretiza pe Dumnezeu, ceea ce nu poate fi îngăduit. O dificultate similară a fost observată în încercările de a-i înfățișa pe sfinții care sunt alături de Dumnezeu. Reprezentarea lui Cristos a fost condamnată drept nestoriană. Pentru a înlocui icoanele, iconoclaștii au recurs la cruce și au dezvoltat un model de devoțiune centrat în jurul ei.[7] Constantin însuși a redactat un tratat împotriva imaginilor, acum pierdut, dar citat pe larg de Nichifor în *Antirrheticus*. În el, împăratul susținea că natura divină a lui Cristos nu poate fi înfățișată, ci doar natura sa omenească. Prin urmare, toate reprezentările separă naturile și sunt eretice. Împăratul a mers mai departe și a folosit expresii precum *prósopon* omenesc în loc de *hypóstasis* și „din două naturi“ în loc de „în două naturi“. Acestea îl fac să pară apropiat de monofizism. Monofiziții înșiși nu au respins portretizările lui Cristos, deși poate că, în termenii lor, ar fi fost logic să o facă. Un teolog monofizit, Mihail Sirianul, l-a numit pe Constantin V ortodox, ceea ce însemna monofizit. În același timp, Constantin a refuzat să o numească pe Maria *Theotókos* și și-a limitat cuvintele

de închinare la termenul *Christotókos*, care fusese strigătul de luptă al nestorienilor cu trei secole înainte. Este evident că, în ciuda argumentului său „monofizit“, iconoclasmul lui Constantin nu a fost atât o renaștere a acelei erezii cristologice clasice, cât o revenire la creștinismul primar. Poziția sa nu ar fi provocat probleme în rândul creștinilor înainte de convertirea primului său tiz imperial. Din câte se pare, el respingea mijlocirea sfinților, o practică necunoscută printre primii creștini; și în acest sens, el era atât primitiv, cât și modern.

În 754, Constantin a ținut ceea ce el a numit cel de-al VII-lea Conciliu Ecumenic – titlu negat ulterior de ortodoxia răsăriteană și de romano-catolicism. Nu au participat nici papa, nici cei trei patriarhi din Alexandria, Antiohia și Ierusalim (care se aflau sub stăpânire arabă), iar Patriarhia Constantinopolului era vacantă. Sinodul a durat șapte luni, din câte se pare pentru că episcopii adunați au trebuit să-l convingă pe împărat să nu insiste asupra promulgării opiniilor sale cu privire la natura lui Cristos și la venerarea Mariei. Documentele conciliului din 754 au pierit toate, cu excepția deciziei sale finale, consemnată în registrele a ceea ce astăzi se numește Conciliul al VII-lea Ecumenic, adică cel din 787, care a restabilit

temporar întrebuințarea imaginilor. Pe lângă faptul că a interzis venerarea, adică utilizarea religioasă a imaginilor, conciliul a interzis și profanarea, și distrugerea lor. De la conciliu și de la patriarhul nou ales, numit tot Constantin, împăratul și-a asigurat dreptul de a-i desemna drept eretici pe adepții icoanelor, în special pe patriarhul destituit, Gherman, pe episcopul Gheorghe al Ciprului și pe Ioan Damaschin, care murise recent.

b. Persecuția

Constantin V nu a început de îndată să-și trateze ca eretici adversarii condamnați de al său „Conciliu al VII-lea Ecumenic“. Amenințările externe la adresa imperiului său l-au obligat să încerce să păstreze pacea internă. În măsura în care călugării erau aproape toți iconoduli fervenți („slujitori ai imaginii“), așa cum era numită acum tabăra ortodoxă, instituția monahismului a intrat în dizgrația autorităților. În 761, doi călugări, Petru din Vlaherne și Andrei Calivitul, au fost executați, cel din urmă pentru că l-a numit pe împărat un al doilea Iulian Apostatul; în acest caz, desigur, Andrei era vinovat de infracțiunea politică de lezmajestate. La ceva timp după aceasta, a început o persecuție generală a celor mai fermi iconoduli; atunci a avut loc inclusiv

execuția – sărbătorită de ortodocși ca un martiriu – a sfântului pustnic Ștefan cel Nou, la sfârșitul anului 764. Controversa iconoclastă a fost prima controversă majoră din sânul Bisericii care s-a bazat pe altceva decât pe o dispută referitoare la fundamentele doctrinare; faptul că doctrinele aflate în dispută păreau mai puțin importante face să fie cu atât mai ciudat faptul că, în această controversă, pentru prima dată, creștinii au fost executați din motive religioase chiar de către un guvern creștin. Atașamentul călugărilor față de icoane a atras umilințe și tratamente violente din partea autorităților. În octombrie 767, însuși patriarhul Constantin, în ciuda adeziunii sale la cauza iconoclastă, a fost decapitat. Capul său a fost atârnat lângă fosta sa reședință oficială, iar eunucul Nicetas a fost numit patriarh în locul său. Pe lângă imaginile detestate, iconoclaștii au atacat și distrus și relicve prețioase, inclusiv trupul Sfintei Eufimia, martiră, în a cărei capelă memorială fusese proclamat Crezul de la Calcedon, din 451. În anul 770, comandantul militar din Efes, Mihail Lachanodracon, a adunat toți călugării și călugărițele pe care i-a găsit și le-a ordonat să se căsătorească. În plus, Lachanodracon a distrus mănăstiri și chiar biserici; era evidentă ostilitatea militarilor din imperiul tulburat de războaie față de sistemul monahal, pe

care îl vedea ca pe un consumator de resurse. Împăratul Constantin și-a exprimat aprecierea față de acest comandant feroce, însă a murit în anul 775, după ce și-a încredințat sufletul, potrivit cronicarului Teofan, Mariei „Născătoare de Dumnezeu“ (*Theotókos*), cea cu care luptase toată viața.[8]

Tronul i-a revenit fiului său Leon IV, supranumit Chazarul datorită mamei sale, prințesa Irene, creștină botezată de origine chazară. Influențat de soția sa, care a jucat ulterior un rol macabru în istoria bizantină și care se numea tot Irina, Leon IV a abandonat politicile represive ale tatălui său față de iconoduli. Un singur incident de represiune brutală a iconodulilor este consemnat din timpul domniei sale, iar acesta – biciuirea publică a mai multor funcționari de la curte – a fost într-adevăr blând în comparație cu acțiunile tatălui său, Constantin V. Leon l-a încoronat coîmpărat pe fiul său Constantin, în vârstă de șase ani, la scurt timp după propria sa urcare pe tron. Moartea prematură a împăratului în 780 l-a lăsat pe băiatul de zece ani ca unic împărat. Mama sa, energica și despotica Irina, a preluat regența și a împărțit tronul.

4. Revenirea icoanelor

Irina temperase politica iconoclastă a

guvernului imperial deja din timpul domniei soțului ei; acum, când vârsta minoră a fiului ei îi conferea o influență aproape nelimitată asupra politicii guvernamentale, a acționat rapid pentru a pune capăt iconoclasmului. Patriarhul iconoclast Paul a abdicat, iar fostul secretar al Irinei, laicul Tarasie, a fost ales într-o adunare populară. Prima încercare a guvernului de a organiza un conciliu ecumenic pentru a restabili venerarea imaginilor, la Constantinopol în 786, a fost perturbată de soldații loiali memoriei și politicilor lui Constantin V. Când a recăpătat controlul situației, Irina a înlocuit unitățile iconoclaste cu trupe mai de încredere din Tracia si a convocat din nou conciliul, numit acum Conciliul al VII-lea Ecumenic, la Niceea în 787. Venerarea icoanelor a fost declarată ortodoxă; iconoclaștii care s-au dezis au fost iertați și au reintrat în comuniune, în ciuda ostilității călugărilor radicali. Conciliul a explicat că venerația (*timetiké proskynesis*) acordată imaginilor trebuia înțeleasă ca aplicându-se sfântului reprezentat, și nu imaginii în sine; adevărata închinare (*latreía*) era rezervată doar lui Dumnezeu.

Când Constantin a ajuns la maturitate, mama sa însetată de putere nu a vrut să se retragă. În conflictul care s-a iscat între ei, ferocele general iconoclast și favorit al lui Constantin V, Mihail Lachanodracon, a

luat partea fiului. Irene a reușit să înăbușe opoziția la început, dar trupele asiatice l-au susținut pe Constantin și acesta a fost proclamat unic conducător în 790. Constantin a combinat lașitatea personală cu cruzimea, astfel că a pierdut curând sprijinul adepților săi. În plus, și-a părăsit soția cu care era împreună de șapte ani și s-a căsătorit cu amanta sa, stârnindu-i pe călugării rigoriști împotriva sa. Mama sa a reușit să-l înlăture și, la 15 august 797, Constantin a fost orbit în aceeași cameră purpurie în care se născuse în urmă cu treizeci de ani.

5. Reapariţia iconoclasmului

Cruda Irina l-a eliminat pe fiul ei ca pe un rival, ceea ce nu a protejat-o însă de răscoala de la palat, care a detronat-o în favoarea lui Nichifor I, în 802. Domnia ei energică s-a încheiat prin moartea sa în luptă în 811, fiind urmată de ineficientul Mihail I Rangabe (811–813). Mihail a fost la rândul său detronat de un alt Leon, Leon V Armeanul (813–820), care, asemenea lui Leon III, era din Asia Mică și era ostil icoanelor. El a convocat un alt conciliu, de data aceasta la Constantinopol, în 815, pentru a înlătura din nou imaginile. Acesta a ordonat distrugerea lor, deși nu le-a numit idoli. Leon V nu s-a bucurat de sprijinul

popular al primilor doi împărați iconoclaști și a fost asasinat de adepții lui Mihail Amorianul, care i-a urmat la tron sub numele de Mihail II (820–829). Un iconoclast moderat, Mihail nu i-a persecutat pe adepții cultului imaginilor. L-a luat pe remarcabilul cărturar iconoclast Ioan Gramaticul ca tutore pentru fiul și succesorul său Teofil (829–842), sub care iconoclasmul avea să se bucure de o ultimă și scurtă înflorire. În 837, Ioan Gramaticul a fost ridicat la rangul de patriarh și a început o represiune energică a iconodulilor, caracterizată de măsuri severe împotriva călugărilor.

Numărul și puterea uriașă a călugărilor reprezentau o povară pentru economia și organizarea militară bizantină, iar acest fapt era profund resimțit în acea perioadă când presiunea militară asupra Bizanțului din toate părțile era atât de mare. Dar iconoclasmul își pierduse adepții populari și mișcarea s-a încheiat odată cu moartea lui Teofil în 842. El a fost succedat de fiul său minor, Mihail III (842–867). Sub regența Teodorei, văduva lui Teofil, guvernul a impus imediat reinstituirea imaginilor, Ioan Gramaticul a fost destituit, iar un sinod din martie 843 a reinstituit în mod solemn venerarea imaginilor.

Scurta renaștere a iconoclasmului,

care s-a încheiat cu fastul și ceremonia „triumfului ortodoxiei“ la data 11 martie 843, a dat naștere la ceea ce putem numi Ortodoxia Răsăriteană, „Biserica celor șapte concilii“. Din punctul de vedere al Bisericilor răsăritene, Conciliul de la Niceea din 787 a fost al șaptelea și ultimul conciliu ecumenic; pe cele pe care Roma a continuat să le convoace și să le numească ecumenice răsăritenii le consideră sinoade regionale. Încoronarea lui Carol cel Mare ca împărat roman în Vest (800), urmată de controversa *Filioque* și de schisma fotiană din 867, a distrus imaginea – sau ficțiunea – unui imperiu unic, ecumenic și a unei singure Biserici catolice care exista din vremea lui Constantin.

13
NOI EREZII, NOI PROBLEME

Dacă purcederea Duhului de la Tatăl este desăvârșită, și este, pentru că este un Dumnezeu desăvârșit, care purcede dintr-un Dumnezeu desăvârșit, atunci ce adaugă purcederea de la Fiul? Dacă adaugă ceva, este necesar să se precizeze ce adaugă. [...] Această teorie nu este absolut de nici un folos, nici pentru Fiul, nici pentru nimeni. [...] nu are cum să se poată câștiga ceva cu ea. — Fotie, *Mistagogia*

Desigur, se poate spune că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul, cu condiția să se înțeleagă că Duhul nu-și ia existența de la Fiul. Dar aceasta este, bineînțeles, esența controversei dintre Orientul grecesc și Occidentul latin. — Richard Haugh

Între marile controverse cristologice și Reforma protestantă a existat o lungă perioadă de relativă pace teologică. Controversa iconoclastă, oricât de aprigă

a fost, nu a afectat cu adevărat doctrinele majore. Cam în aceeași perioadă, într-o altă parte a Europei, care se afla în contact direct cu musulmanii, a fost avansată o teză nouă și totuși veche: este cunoscută sub numele de adopționism spaniol. Adopționismul poate fi o deviere foarte gravă, dar nu a câștigat niciodată un număr suficient de mare de adepți pentru a fi periculos. De două ori în această epocă, Biserica Apuseană a dezbătut semnificația sfintei împărtășanii și, pe măsură ce conflictul era rezolvat, ființa Bisericii era afectată în mod radical. În cele din urmă, predestinarea, promovată de atât de mulți dintre cei mai mari teologi, și totuși atât de greu de acceptat, apare din nou și este din nou învăluită în eufemisme.

După controversele iconoclaste, Biserica Răsăriteană nu a mai revenit la utilizarea statuilor, ci a ridicat icoana bidimensională la rang de mare cinste. Occidentul a acceptat atât statuile, cât și imaginile bidimensionale, dar nu le-a acordat niciodată importanța pe care o aveau în zona creștinătății răsăritene. Din acest motiv, nu a existat decât un interes moderat față de controversa iconoclastă care făcea ravagii în Orient.

În timpul domniei lui Leon III, papa Grigore II (715–731) și-a păstrat loialitatea politică față de împăratul bizantin, dar a refuzat să accepte reglementările

iconoclaste ale acestuia. Drept răzbunare, Leon a scos de sub jurisdicția papală Salonicul, Sicilia și porțiunea din Italia rămasă sub controlul său. Acest lucru, deși supărător, nu a fost deosebit de eficient, deoarece înaintarea francilor în Italia submina rapid autoritatea împăratului răsăritean (al cărui tărâm, la această dată, era numit de autorități bizantin, deși era încă roman). Totuși, cea mai mare ruptură simbolică s-a produs atunci când Constantinopolul s-a aflat din nou sub controlul închinătorilor la imagini, conduși de cruda împărăteasă Irina. Carol cel Mare (Charlemagne, rege al francilor între 768 și 814) a fost încoronat împărat la Roma, în ziua de Crăciun a anului 800, de către papa Leon III (795–816). Începând cu această dată, au existat două imperii romane: cel al basileului de limbă greacă de la Constantinopol și cel al kaiserului germanic din ceea ce a fost numit Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană. Imperiul Bizantin din Constantinopol a rezistat până când a fost în cele din urmă distrus de turci în 1453. Sfântul Imperiu Roman a fost desființat de Napoleon în 1806, iar ultimul său conducător a devenit împăratul Austriei.

Controversa iconoclastă a jucat și ea un mic rol în încoronarea regelui francilor ca împărat roman, determinând papalitatea să renunțe la loialitatea sa

nominală față de celălalt împărat, cel de la Constantinopol. În ultimii ani ai secolului al VIII-lea, autoritatea ecleziastică din Occident a fost concentrată la Roma, dar o mare parte din activitatea teologică a urmat puterea politică la Aachen, capitala lui Carol cel Mare, și în alte orașe ale francilor. Papalitatea s-a opus pretențiilor împăratului răsăritean și ale patriarhului de limbă greacă din Constantinopol de a legifera și în numele Bisericii Apusene. Deși papa Adrian I (772–795) a fost de acord cu desfășurarea celui de-al șaptelea Conciliu Ecumenic la Niceea în 787, a fost încântat când Carol cel Mare a convocat un nou Conciliu la Frankfurt pe Main, în anul 794. Sinodul lui Carol cel Mare nu numai că a impus limite în ceea ce privește utilizarea imaginilor, dar a fost nevoit să ia act și de faptul că o serie de dioceze occidentale foloseau o versiune revizuită a marelui crez ecumenic din 381. Este vorba despre celebra adăugare a formulei *Filioque*, „și de la Fiul“, deja menționată anterior.

În cadrul unui sinod de la Toledo din 589, regele Recared al vizigoților a abandonat arianismul și a îmbrățișat catolicismul Crezului de la Niceea. Pentru a arăta într-un mod foarte clar că Fiul este egal cu Tatăl, a fost adăugat *Filioque*:

> și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, care de la Tatăl *și de la Fiul*

purcede, cela ce împreună cu Tatăl și Fiul este închinat și slăvit.

Această adăugire subliniază cu siguranță consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, dar pare, de asemenea, să îl plaseze pe Duhul Sfânt într-o poziție inferioară, sau cel puțin așa ar obiecta creștinii de limbă greacă. În cele din urmă, a devenit un standard în întreaga Biserică Apuseană și avea să fie adoptată și de protestanți în timpul Reformei. Astfel, Crezul de la Niceea, în loc să unească creștinătatea, există acum în două forme diferite și constituie adesea un motiv de dispută. De la înflorirea mișcării ecumenice, o serie de Biserici apusene au început să folosească forma răsăriteană, cel puțin ocazional. Pe lângă obiecția teologică, Răsăritul înfierează orice adăugire la un crez ecumenic. La fel ca formula „o singură natură întrupată“ a lui Apolinarie, *Filioque* a devenit un slogan intens disputat, în ciuda faptului că nimeni dintre cei implicați în controversă nu a putut explica în mod satisfăcător implicațiile sale.

1. Filioque: „și de la Fiul“

Adăugarea formulei *Filioque*, „și de la Fiul“, la Crezul ecumenic niceo-constantinopolitan a fost considerată în Occident drept nota finală și desăvârșită

pentru exprimarea doctrinei niceene a consubstanțialității. Niceea autorizase terminologia „consubstanțial cu Tatăl“ pentru a respinge, dincolo de orice îndoială, afirmația ariană potrivit căreia Fiul este o ființă creată inferioară ca natură Tatălui. Adăugarea lui *Filioque* a avut loc într-o a doua rundă de confruntare pe tema ariană, de data aceasta cu vizigoții, care inițial fuseseră convertiți la creștinism când arianismul era în grațiile Constantinopolului. Oricât de obscur și greu de dovedit teologic ar fi *Filioque*, importanța pe care atât Occidentul, cât și Orientul i-au acordat-o dezvăluie cât de semnificativă este (și rămâne) problema dumnezeirii Fiului. Noul Testament spune explicit că Duhul Sfânt „purcede de la Tatăl“ (Ioan 15:26). Logica din spatele adaosului occidental, „și de la Fiul“, este o deducție din astfel de afirmații: „Duhul Sfânt, pe care Tatăl îl va trimite în numele meu“ (Ioan 14:26) și „Dumnezeu ne-a trimis Duhul Fiului Său“ (Galateni 4:6). De asemenea, a fost văzută ca o consecință logică a doctrinei consubstanțialității, care sublinia identitatea deplină de ființă între Tatăl și Fiul. Teologii din Răsărit se temeau că noua definiție începeșa distincția dintre Tatăl și Fiul și nu arăta o preocupare suficientă pentru dumnezeirea Duhului Sfânt.

Conflictele politice și luptele pentru

putere ecleziastică au exacerbat foarte mult tensiunea legată de *Filioque*. Se pare chiar că patriarhul bizantin Fotie a profitat de ea ca pretext pentru a-și justifica conflictul cu papa Nicolae I. Cu toate acestea, obiecția sa împotriva formulei avea o substanță teologică. (De fapt, unele Biserici din Occidentul modern au devenit neliniștite în legătură cu *Filioque* și există semne că unii occidentali doresc să se întoarcă la vechea formulă de la Niceea.)

Dacă Sfântul Duh purcede numai de la Tatăl, a ajuns să susțină Biserica Apuseană, atunci nu se mai poate spune că Fiul este cu adevărat consubstanțial cu el, deoarece trimiterea Duhului Sfânt este un act care ține de esența sau substanța divină. Nu este așa, au argumentat oponenții răsăriteni, deoarece generarea-purcederea este un act personal, unul care distinge Persoanele Treimii una de alta și creează doctrina distinct creștină a Treimii: Trei care sunt distincți și individuali ca Persoane și totuși sunt un unic Dumnezeu. A atribui purcederea atât Fiului, cât și Tatălui, ar distruge caracterul ei distinctiv ca act personal și, în același timp, ar diminua sau distruge specificitatea Fiului față de Tatăl.

Bineînțeles că nu exista o modalitate satisfăcătoare de a rezolva această problemă, fiindcă atât crezul cu *Filioque*, cât și cel fără *Filioque* vorbesc mai

explicit despre Persoanele Sfintei Treimi decât Biblia însăși, pe care se bazează. Multe secole mai târziu, cu puțin timp înainte de căderea Constantinopolului, Biserica greacă avea să fie presată să accepte *Filioque*, dar legații săi au fost renegați la întoarcerea în capitala asediată.

Problema lui *Filioque*, ne amintim, a apărut pentru a face cât se poate de clar pentru arienii nou convertiți din Spania că Fiul este egal cu Tatăl. Chiar și așa, a eșuat, deoarece Spania a produs o nouă variantă a vechii erezii adopțianiste.

2. Adopţianismul spaniol

Deși *Filioque* a garantat că arienii din Spania au revenit pe deplin la ortodoxia catolică, nu i-a putut proteja împotriva ofensivei islamului. Conflictele teologice mocnite cu Constantinopolul au facilitat cu siguranță cucerirea arabă a Siriei și Egiptului. Africa de Nord fusese ariană sub vandali, înainte ca forțele lui Iustinian să o recucerească, iar vandalii arieni nu simpatizau nici din punct de vedere etnic, nici religios cu domnia împăratului roman ortodox din Orient. În Spania, vizigoții nu fuseseră de mult readuși la ortodoxie când valul de cuceriri islamice i-a biruit și pe ei.

Timp de trei sferturi de secol, întreaga peninsulă spaniolă a fost condusă de

musulmani sub Dinastia Omeiadă din îndepărtatul Damasc. Când abbasizii i-au înlocuit în 750, omeiazii și-au găsit un refugiu la Cordoba, în Spania musulmană. Cu un oarecare ajutor din partea francilor, creștinii au reușit să elibereze o enclavă în colțul de nord-vest al peninsulei. În restul Spaniei, cea mai mare parte a populației a rămas creștină, dar sub dominație musulmană a fost izolată de restul lumii creștine. Biserica spaniolă, cu arhiepiscopia sa de la Toledo, era practic autonomă din momentul cuceririi arabe.

Papa Adrian I (772–795) a încercat să pună capăt acestei autonomii spaniole, precum și să aducă în Spania unele dintre reformele necesare, care fuseseră inițiate de papa Bonifaciu în teritoriile lui Carol cel Mare. Existau multe lucruri care trebuiau reformate în Biserica spaniolă, dar legatul lui Adrian, episcopul Egila, a încercat să facă prea multe deodată. În special, asociatul său Migetius a lansat imediat o campanie de reformare a moralei Bisericii spaniole. El a stârnit imediat opoziția arhiepiscopului de Toledo, Elipandus, care l-a acuzat pe Migetius că a propovăduit că Treimea este compusă din trei persoane trupești, Tatăl fiind David, Fiul Isus, iar Duhul Sfânt Pavel. Este posibil ca aceste acuzații să fie exagerări ale unui lucru pe care Migetius chiar l-a spus, și anume că Isus

este una dintre Persoanele Treimii. O astfel de formulare, ca și expresiile *Theotókos* și „Maica lui Dumnezeu“, este teologic justificabilă ca o consecință a comunicării atributelor dintre natura divină și cea omenească în Cristos, însă este susceptibilă în cel mai mare grad să creeze o gravă confuzie.

Creștinii spanioli, pe care Migetius a încercat să-i influențeze, au păstrat o afinitate pentru descrierea latină conservatoare a lui Cristos întrupat drept *assumptus homo*, un „om luat la sine de Logos“. Liturghia mozarabă, folosită în Biserica spaniolă, vorbea în consecință despre *adoptarea* naturii omenești concrete de către Cuvântul divin. Această terminologie sugerează că în Spania, la celălalt capăt al fostului Imperiu Roman, ar fi putut exista urme ale discreditatului nestorianism din Antiohia.

Elipandus a întocmit o mărturisire de credință la Sevilla, în anul 784. Aceasta este perfect ortodoxă în ceea ce privește Sfânta Treime, dar distinge natura omenească de cea divină în Cristos, într-un mod care amintește de nestorianism. Fiul Mariei, preluat de Cuvânt, nu este Fiul lui Dumnezeu prin natură, ci doar prin adopție. Opiniile lui Elipandus au provocat imediat un răspuns viguros din partea lui Beatus și Etherius, care l-au acuzat de erezie. Conținutul real al opiniilor cristologice ale lui Elipandus și

răspunsul la întrebarea dacă acestea constituiau cu adevărat o formă de adopționism sau pur și simplu un recurs imprudent la un limbaj arhaic nu mai pot fi determinate, deoarece opiniile sale sunt disponibile doar în diatribele dezlănțuite ale adversarilor săi. Aceștia au apelat la papa Adrian, care a profitat de ocazie pentru a-și afirma dreptul de jurisdicție asupra orașului Toledo. Într-un efort de a se apăra împotriva papei, Elipandus și-a căutat aliați în partea Spaniei aflată sub control franc, aducând controversa în vizorul lui Carol cel Mare și, în cele din urmă, al Sinodului de la Frankfurt pe Main. Primul său aliat, Felix, episcop de Urgell, a fost chemat de Carol cel Mare la Regensburg și acolo a fost convins să renunțe la expresia „fiul adoptiv al lui Dumnezeu“. În urma acestui tratament relativ civilizat, a fost transportat la Roma, unde a fost abuzat de papă și forțat să se dezică public într-un mod umilitor, înainte de a se întoarce în Spania aflată sub stăpânirea arabă.

a. Problema teologică

Așa cum se întâmplă adesea în aceste controverse teologice, conflictul pare să fi fost declanșat de o neînțelegere lingvistică sau, mai precis, de o tabără care a derivat niște implicații exagerate dintr-o formulare legitimă. Articolele tradiționale de credință se referă la Logos

ca având asumată o natură omenească. Dacă substantivul abstract „natură omenească“ este redat în mod concret prin „un om“ – ceea ce tradiția teologică mai veche considera că este destul de acceptabil –, atunci, în întrupare, se poate spune într-adevăr că Cuvântul și-a asumat un om. Teologii spanioli au găsit în Scriptură multe referințe care sugerează o dublă filiație: filiația eternă a Logosului și filiația temporală a lui Isus, care a început odată cu întruparea. Ei au apelat la un text, presupus a fi al lui Ieronim (de fapt al lui Pacianus din Barcelona), și la un altul al lui Isidor din Sevilla, care vorbește despre „adoptarea cărnii de către Cuvânt“ și despre „omul adoptat de Dumnezeu“. Pentru a-și apăra poziția, spaniolii au introdus, probabil fără să le cunoască originea, unele dintre cele mai criticabile formule ale cristologiei antiohiene, făcând astfel o distincție între Fiul lui Dumnezeu, adică Cuvântul, și fiul lui David, omul.

Veștile despre atitudinea creștinilor spanioli, pe care spera să îi aducă în cele din urmă sub stăpânirea sa, l-au încurajat pe Carol cel Mare să pregătească un conciliu occidental pentru a le combate erorile, precum și pentru a răspunde conciliilor iconoclaste și contraiconoclaste din Est. El a convocat un sinod la Frankfurt pe Main, în anul 794, primul mare conciliu doctrinar care

a fost constituit pe baza condițiilor prescrise de episcopul Romei, spre deosebire de conciliile convocate la Răsărit de către împărat. Papa Adrian a pregătit o scrisoare destinată episcopilor spanioli, dar a trimis-o mai întâi la curtea francilor. Aceasta a servit ca un fel de ordin de procedură pentru Conciliul de la Frankfurt pe Main, atunci când avea să se întrunească.[1] Occidentul își lua în mod clar direcția teologică de la Roma, iar deplasarea spre vest a centrului de greutate al creștinătății a plasat Constantinopolul și intrigile sale la periferie. Papii se aflau de mult timp în poziția de a influența conciliile din Occident, dar la Frankfurt a fost pentru prima dată când autoritatea lor de a stabili ordinea de zi a unui conciliu occidental însemna întâietatea asupra întregii Biserici.

Disputa spaniolă a fost tranșată așa cum dorea papa; expresii care fuseseră suficient de ortodoxe când au fost rostite de Augustin au fost declarate acum heterodoxe. Teologul care a preluat cauza papală și exigența unei terminologii mai precise decât cea a lui Augustin a fost el însuși un augustinian: teologul de la curtea lui Carol cel Mare, anglo-saxonul Alcuin (cca 735–804). Alcuin a încercat să se apropie de episcopul Felix, întors la Urgell, îndemnându-l, pe un ton diplomatic și politicos, să renunțe la

termenul ofensator de „adopție“. Felix i-a răspuns printr-un lung tratat, acuzându-i de monofizism pe adversarii săi spanioli anteriori, Beatus și Etherius.[2] Din nefericire, el l-a desemnat pe Isus Cristos drept *Deus nuncipativus*, „Dumnezeu prin denumire“, ceea ce a făcut ca teza sa adopțianistă să fie și mai inacceptabilă decât fusese la început. Tomul lui Felix a ajuns la Carol cel Mare, care l-a înaintat lui Alcuin; la rândul său, Alcuin l-a înaintat altor trei autorități, Paulinus din Aquileea, Richibod din Trier și Theodulf din Orléans. În 798, papa Leon III, care îi succedase lui Adrian în 795, a ținut un mic conciliu la Roma și a condamnat „ereziile și blasfemiile lui Felix“. Abordarea lui Alcuin a fost mai binevoitoare: chemat la Aachen împreună cu Felix în anul 800, el a reușit să-l convingă pe Felix să accepte o mărturisire de credință ortodoxă; se presupune că un text al lui Chiril din Alexandria a furnizat argumentul final. Astfel, la trei secole după moartea sa, patriarhul alexandrin încă mai lupta împotriva nestorianismului. Harnack comentează în legătură cu recursul lui Alcuin la Chiril: „Este interesant de observat cum acest anglo-saxon, elevul lui Beda Venerabilul, este în întregime dependent de greci în ceea ce privește cristologia și abandonează în această chestiune tradiția augustiniană“[3].

Harnack continuă în mod polemic să îl acuze pe Alcuin că a șters relatările evanghelice despre omul Isus Cristos și că i-a distrus persoana omenească. Această „divinizare“ unilaterală a dus apoi la cea de-a doua dintre controversele minore, deoarece a deviat interesul credincioșilor de la influența morală și spirituală a lui Cristos și de la viața de credință și l-a îndreptat spre participarea mistică la dumnezeirea lui Cristos prin intermediul sacramentului împărtășaniei, euharistia. Beatus este cel care a introdus înțelegerea realistă a euharistiei ca un argument împotriva adopționismului.

Astfel, adopționismul a fost din nou învins, dar va reapărea din nou ca ipoteză teologică în secolele al XI-lea și al XII-lea. Într-adevăr, din vremea lui Elipandus încoace, Biserica nu a dus niciodată lipsă de adopționiști. În acest adopționism spaniol de scurtă durată exista o diferență semnificativă, deoarece Fiul consubstanțial, cu adevărat Dumnezeu, era cel care l-a adoptat pe om; cu alte cuvinte, era vorba de un adopționism întemeiat pe o bază trinitară. A fost mai mult o ofensă împotriva Calcedonului decât împotriva Niceei. Adopționismul modern, un punct de vedere larg răspândit în creștinismul liberal, este de obicei neinteresat de Treime și reprezintă o revenire la varianta mai familiară din secolul al III-

lea, în care Isus era un om special, adoptat de Dumnezeu.

b. Consecințele

Nefericitului Felix din Urgell, în ciuda faptului că a mărturisit ortodoxia și a aprecierii universale de care se bucura datorită evlaviei și învățăturii sale, nu i s-a permis să se întoarcă în scaunul său episcopal. După ce a fost influențat de arhiepiscopul Leidrade din Lyon să-l însoțească în capitala lui Charlemagne, Aachen, unde Alcuin l-a convins să renunțe la formulările sale adopționiste, Felix s-a trezit pus permanent sub supravegherea lui Leidrade; a trebuit să se întoarcă cu el la Lyon, unde a trăit până la moartea sa, în 815. După moartea lui Felix, succesorul lui Leidrade, Agobard, a găsit printre documentele sale manuscrise care l-au convins că episcopul recidivase în erorile sale anterioare, astfel că a considerat că este demn de o respingere postumă. Un alt partizan și prieten al lui Alcuin, Benedict din Aniane, a respins și el opiniile lui Felix.[4]

În calitate de mitropolit de Toledo, oraș aflat sub stăpânire maură, Elipandus nu avea de ce să se teamă nici de papa de la Roma, nici de regele franc. Biserica sa își păstrase independența în fața musulmanilor, a dezvoltat o liturghie proprie și, foarte probabil, a continuat să urmeze o serie de tendințe eretice. Pe

măsură ce Spania a fost recucerită de creștini, Inchiziția – deosebit de viguroasă în ramura ei spaniolă – a pretins că a descoperit erezii de toate felurile în rândul celor care fuseseră sub dominație musulmană. Deocamdată însă atât Roma, cât și francii nu aveau încotro decât să-i lase pe creștinii din Spania ocupată să fie așa cum vor, adică adopțianiști.

Chiar dacă a făcut-o la scară redusă, adopțianismul a ridicat încă o dată problemele cristologice despre care se presupune că au fost rezolvate la Calcedon. Datorită faptului că era inevitabilă confruntarea cu erezia adopțianistă, teologii din rândul francilor germani au fost stimulați să atingă un înalt nivel de activitate și au contribuit astfel la ceea ce este cunoscut sub numele de „Renașterea Carolingiană“.

c. Filioque *în Răsărit*

Conciliul de la Toledo nu numai că a adăugat *Filioque* la Crezul de la Niceea, dar a cerut în mod explicit ca această formulă să fie folosită în liturghia euharistică. Această practică s-a răspândit și în Gallia controlată de franci, dar a rămas necunoscută la Roma până în secolul al VIII-lea. Răspândirea ei în toate Bisericile creștinătății de limbă latină este o dovadă a influenței lui Carol cel Mare și a teologilor săi franci.

Încoronarea lui Carol cel Mare ca împărat a reprezentat o provocare neașteptată la adresa autorității Constantinopolului. Puterea sa politică fusese contestată cu succes de invadatorii germanici, apoi subminată brusc de musulmani, dar basileul de la Constantinopol se considera în continuare conducătorul de drept al lumii creștine. Chiar înainte de încoronarea lui Carol cel Mare, împărăteasa Irina era conștientă de provocarea pe care acesta o reprezenta pentru propriile sale pretenții de maiestate. Chestiunea lui *Filioque* nu reprezenta încă un subiect de mare îngrijorare pentru papi, dar în 787 a apărut în contextul marelui Conciliu al VII-lea Ecumenic, convocat de împărăteasa regentă de la Constantinopol. Patriarhul Tarasie a citit în mod solemn forma tradițională a Crezului de la Niceea, care nu conține nici o referire la *Filioque*. Teologii franci au remarcat această „eroare“ și au criticat-o în *Libri Carolini*. Papa Adrian a fost de acord cu uzanța grecească, dar, între timp, Carol cel Mare atacase posesiunile bizantine din Italia. În încercarea de a obține ajutorul arabilor împotriva grecilor, Carol cel Mare a trimis un ambasador la Bagdad. La întoarcere, a fost însoțit de abatele mănăstirii latine de pe Muntele

Măslinilor. La revenirea în Palestina, acest abate, pe nume Gheorghe, a introdus *Filioque* în liturghie și a fost imediat criticat de călugării vorbitori de limbă greacă de la mănăstirea din vecinătate, Sfântul Sava. Astfel, o dispută doctrinară, care mai târziu a constituit pretextul pentru schisma dintre ortodoxia răsăriteană și romano-catolicism, a început ca o ceartă pe marginea modificărilor liturgice între două grupuri de călugări din Palestina controlată de arabi. Carol cel Mare a cochetat pentru scurt timp cu gândul de a se căsători cu împărăteasa Irina și de a reuni cele două imperii, dar această propunere nu s-a concretizat, iar ea a fost înlăturată printr-o lovitură de stat, în anul 802. În 809, un sinod de la Aachen a ordonat adăugarea *Filioque* în crez, dar papalitatea, încă atentă la sensibilitățile grecilor, a refuzat să facă acest lucru. Jumătate de secol mai târziu, când genialul patriarh răsăritean Fotie s-a certat cu papa Nicolae I (858–867), formula *Filioque* era deja adăugată și folosită la Roma; nu știm însă exact când a fost introdusă.

d. Imaginile în Occident

Controversa cu privire la *Filioque* arată aproape ca și cum ar fi fost creată în mod artificial de către franci ca parte a pretenției lor de a restaura Imperiul

Roman creștin în Occident. Fotie a preluat-o și a făcut-o parte din lunga sa luptă împotriva papalității. Pe lângă faptul că i-a provocat pe greci în acest subtil subiect teologic, francii le-au contestat, de asemenea, atât iconoclasmul, cât și modul în care mai apoi au reabilitat cultul icoanelor.

În anul 787, Conciliul de la Niceea a autorizat venerarea (închinarea în vederea cinstirii) icoanelor, dar le-a refuzat *latreía* (*adoratio*, sau „închinarea, preamărirea“). Această distincție a fost omisă de Conciliul de la Frankfurt, care a condamnat „slujirea și adorarea“ imaginilor permise la Niceea. Biserica occidentală a încercat să urmeze maxima stabilită de papa Grigore I în urmă cu aproape două secole: „Din acest motiv, în biserici sunt așezate icoanele, pentru ca cei neștiutori de carte să poată citi, privind pe ziduri, ceea ce nu pot citi în cărți“[5]. Ambele concilii bizantine, conciliul iconoclast din 754, care a condamnat imaginile, și conciliul iconodul din 787, au fost condamnate la Frankfurt drept „infame“ și „inepte“. Timp de câteva decenii, Carol cel Mare și succesorii săi au încercat să limiteze întrebuințarea imaginilor religioase la instruire, mai degrabă decât să permită venerarea lor, dar în cele din urmă utilizarea religioasă s-a generalizat în Occident la fel ca și în ținuturile

creștinătății răsăritene.

Deși Biserica francilor poate părea că a fost mai progresistă în refuzul închinării la imagini, întrucât a respins propunerile adopționiste ale spaniolilor, Harnack a considerat-o reacționară. El a considerat că cristologia Bisericii francilor este implicit monofizită – punând accentul pe natura divină a lui Cristos întrupat. Cu această idee în fundal, teologii franci au ajuns la concluzia că și trupul lui Isus posedă atributele dumnezeirii, cum ar fi capacitatea de a fi în multe locuri în același timp, chiar și pe o mie de altare.[6] Astfel era pregătit terenul pentru marile controverse euharistice.

3. Controversa euharistică

Este foarte dificil să se facă ordine în încrengătura de controverse teologice care au afectat Biserica Apuseană în secolele al VIII-lea și al IX-lea. Adopționismul tindea să diminueze dumnezeirea lui Cristos și a apărut pe același teren ca *Filioque*, care o exalta. Biserica Occidentală, care insista asupra *Filioque*, s-a opus la început teologiei realiste a imaginilor din Orient, dar ulterior a adoptat o teologie euharistică extrem de realistă. Poziția *Filioque*, care s-a impus în Occident, se baza pe învățătura augustiniană, dar la fel și poziția adopționistă, care a fost respinsă.

Doctrina predestinării a lui Augustin a fost reafirmată oficial, în timp ce în practică tindea să nu fie luată în considerare, însă opiniile sale au fost înfrânte în controversa euharistică.

Înainte ca în Est să se potolească tumultul controversei iconoclaste, în Occidentul franc a izbucnit prima mare controversă euharistică. Ambele controverse au fost motivate de conflictul dintre dorința populară de a avea ceva tangibil și vizibil pentru a fi venerat și convingerea teologică că adevăratul cult trebuie să fie de natură spirituală. Atât venerarea icoanelor în Orient, cât și dezvoltarea evlaviei euharistice în Occident au îndepărtat creștinismul de islam, care punea accentul pe transcendența și spiritualitatea lui Dumnezeu și respingea formele creștine de evlavie drept grosolane și idolatre.

Acceptând venerarea imaginilor (doar bidimensionale în Orient, dar și statui în Occident), creștinismul pare să se fi îndepărtat de rădăcinile sale din monoteismul iudaic. Creștinii au renumerotat Decalogul iudaic, încorporând interdicția venerării imaginilor în Prima Poruncă, în loc să îi acorde un loc aparte, așa cum au făcut evreii și mai târziu creștinii protestanți. O transformare și mai frapantă a formei și spiritului cultului creștin a apărut odată cu noua pietate euharistică. Atât

venerarea imaginilor, cât și noua evlavie euharistică centrează atenția credinciosului care se închină asupra obiectelor ce sunt cu adevărat prezente pentru simțuri – imaginile într-un caz, pâinea și vinul euharistic în celălalt – și par să distragă atenția de la revelația verbală și de la credință.

Potrivit unui istoric romano-catolic francez, „apariția, perpetuarea și, ocazional, amărăciunea acestor certuri dovedesc că Occidentul ieșise din străvechea sa toropeală“ și desemnează controversa euharistică drept „oarecum benignă“[7]. Din perspectiva protestantă, controversa euharistică este menită să apară drept o etapă importantă în transformarea credinței creștine, care a făcut în cele din urmă necesară Reforma. Controversa a fost declanșată de un călugăr franc, Paschasius Radbertus († cca 860), puternic influențat de Augustin. În 831, el a publicat *Despre Trupul și Sângele Domnului*, prima abordare integrală a euharistiei.

Caracteristica esențială a cărții lui Radbertus constă în faptul că el afirmă prezența fizică, sau „trupească“, a lui Cristos în timpul euharistiei. Toți creștinii au acceptat, într-o formă sau alta, prezența reală a lui Cristos la propria sa masă, Cina Domnului, dar timp de secole nu s-a făcut nici un efort semnificativ pentru a explica cum este posibil acest

lucru. Școala lui Augustin subliniase prezența reală a lui Cristos drept un mister. Radbertus a încercat să o explice în termeni realiști: pâinea devine trup, iar atunci el este cu adevărat prezent.

În primele secole ale creștinismului, împărtășania consta într-o masă luată în comuniune. Pentru a primi binecuvântările sale duhovnicești, era necesar ca toți credincioșii să ia parte, adică să primească pâinea și vinul. Se vorbea, de asemenea, despre ea ca despre un sacrificiu sau ca despre comemorarea unui sacrificiu, fără alte definiții. Introducerea ideii de prezență trupească a lui Cristos a făcut posibilă gândirea fiecărei euharistii ca o nouă jertfă, mai degrabă decât ca o simplă comemorare.

Pentru a fi prezent în mod trupesc pe nenumărate altare, trupul lui Cristos trebuie să posede unul dintre așa-numitele atribute ale maiestății lui Dumnezeu, și anume omniprezența sau ubicuitatea. A spune acest lucru înseamnă că trupul lui Cristos este sau a devenit divin, iar acest lucru amintește de Apolinarie și de monofiziți: „o singură natură întrupată“. A sublinia prezența trupească a lui Cristos pare să le ofere credincioșilor un acces fizic tangibil la el. În timp ce creștinii anteriori subliniau unirea cu Cristos prin credință, iar prin aceasta înțelegeau credința în el, noua viziune a pus accentul pe o unire

sacramentală. Credința era încă necesară, dar nu era atât credința individului, cât credința Bisericii, care îl prezenta pe Cristos celui care se împărtășea. Doctrina prezenței reale, trupești, a ridicat, desigur, întrebarea dacă trupul lui Cristos există ca atare și pentru necredincioși. Îl pot ei mesteca cu adevărat? Există o *manducatio impiorum*, „necredincioșii care mănâncă [trupul Domnului]“? Radbertus a negat acest lucru, deși era implicat în doctrina sa despre prezența trupească, iar mai târziu a devenit un test al ortodoxiei euharistice.

Radbertus începe analiza sacramentului într-un mod tipic augustinian: trupul lui Cristos este cu adevărat prezent, dar numai pentru credință; necredincioșii iau parte la sacrament – cu nevrednicie, desigur –, dar nu și la Cristos și la puterea sa mântuitoare; pentru ei, sacramentul devine o judecată de condamnare. Până aici, chiar și Jean Calvin l-ar putea urma. Dar, în plus, Radbertus preia un vechi element al pietății grecești, convingerea că sacramentul hrănește atât sufletul, cât și trupul pentru viața veșnică; este așa-numitul leac al nemuririi[25]. Precursorii săi greci, Chiril al Alexandriei și Ioan Damaschin, au vorbit la rândul lor despre prezența trupească a lui Cristos în euharistie, dar implicațiile materialiste ale acestui punct de vedere au fost

atenuate de faptul că ei considerau că trupul lui Cristos de după înviere era spiritual și lăsau natura miracolului prezenței sale trupești în euharistie în sfera tainei. Radbertus a afirmat pentru prima dată în mod clar că trupul euharistic este trupul născut din Maria: el devine prezent în euharistie printr-un act de creație, cum spune el mai frecvent, de transformare; din elementele pâinii și vinului rămân doar aparențele. Radbertus explică persistența aparenței spunând că o transformare vizibilă este inutilă și ar fi jignitoare. Totuși, în mod inconsecvent, la fel ca mulți alți scriitori, el relatează și incidente în care a apărut un miel ori s-au văzut picături de sânge la masa euharistică. Transformările vizibile puteau avea loc și uneori au avut loc. Deși elementele sunt într-adevăr transformate, numai credința poate mânca sau se poate hrăni efectiv cu trupul lui Cristos. Radbertus vrea să-și asigure cititorii că substanța trupească a Domnului este acolo pentru a-i hrăni, dar nu este dispus să-i lase pe necredincioși să profite de ea. El numește apoi aspectul fizic al elementelor, care nu se schimbă, drept simbol al prezenței lui Cristos. Cu această schimbare oarecum abruptă de direcție, Radbertus s-a mutat din nou pe teren augustinian. Ambivalența fundamentală a unei poziții care, pe de o parte, afirmă o transformare reală, în

timp ce, pe de altă parte, vorbește de o reprezentare simbolică nu a întârziat să atragă atenția altor teologi. Două reacții erau posibile: reafirmarea naturii simbolice a sacramentelor sau insistența asupra prezenței trupești a lui Cristos.

Rabanus Maurus, *Praeceptor Germaniae*, abate de Fulda (cca 776–856), a adoptat prima variantă. Referindu-se în mod evident la Radbertus, deși nu cu numele, Rabanus Maurus a denunțat opiniile grosolan de materialiste ale „celor care spun că sacramentul altarului este cu adevărat trupul lui Cristos“; a-l primi pe Cristos, a afirmat el, înseamnă a fi unit cu el prin credință, a forma un singur trup cu el. Afirmații similare vor apărea mai târziu la Calvin și Thomas Cranmer. El pare, de fapt, nu doar să renunțe la prezența fizică, asupra căreia Radbertus a insistat, ci și să fie în pericol de a transforma sacramentul în nimic altceva decât o expresie a credinței celui care îl împărtășește.

Lor li s-a alăturat și un alt augustinian fervent, călugărul Gottschalk († 868). Gottschalk a fost închis într-o mănăstire din Hautvillers [sau Altavilla] pentru accentul său radical augustinian asupra predestinării, și care va primi mai multă atenție într-o secțiune ulterioară. El a afirmat că trupul euharistic este cu adevărat trupul și sângele lui Cristos, depășind astfel cu mult viziunea

simbolică a lui Rabanus, dar a negat că împărtășania reprezintă în vreun fel o repetare a jertfei lui Cristos. În Paschasius Radbertus, Gottschalk și Rabanus Maurus avem o anticipare a controversei euharistice din epoca Reformei. Radbertus, asemenea catolicilor din secolul al XVI-lea, a insistat asupra prezenței trupești și a jertfei mistice a lui Cristos pe altar. Gottschalk, ca și Luther, a acceptat prezența trupească, dar a negat că aceasta ar putea fi folosită în alt scop decât cel pentru care a fost destinată, anume comuniunea credincioșilor. Rabanus, asemenea lui Zwingli, pare să reducă prezența lui Cristos la nimic altceva decât la un act de credință.

Radbertus a fost combătut de un călugăr din propria sa mănăstire din Corbie, Ratramnus. Însărcinat de regele Carol cel Pleșuv să evalueze activitatea abatelui său, Radbertus, Ratramnus a făcut acest lucru într-un scurt tratat, *Despre Trupul și Sângele lui Cristos*. El s-a opus viziunii miraculoase a lui Radbertus, în care prezența euharistică este numită în mod clar un mister „împotriva naturii“. El a recunoscut prezența lui Cristos, dar „într-un mod tainic“. În discuție era afirmația lui Radbertus că elementele consacrate sunt identice cu trupul lui Cristos născut din Maria. Ratramnus a negat acest lucru, dar

a afirmat că credincioșii primesc trupul lui Cristos, deoarece prin credință nu se primește ceea ce se vede, ci ceea ce se crede. Ceea ce era aparte era insistența sa asupra necesității credinței pentru a obține beneficiul euharistiei. În aceasta, în afară de o diferență de accent, el a fost de acord cu Radbertus. Ceea ce îi deosebea pe cei doi era punctul în care se opunea Ratramnus, și anume ideea că euharistia implică un miracol al naturii, în care o realitate substanțială, cea a pâinii și a vinului, este transformată într-o altă realitate. Radbertus și, împreună cu el, tabăra majoritară, considerau conceptul de primire a beneficiilor trupului și sângelui lui Cristos „prin credință“ drept prea slab și insuficient de tangibil – de aceea, ei au insistat asupra miracolului naturii.

Ceea ce pare a fi în joc aici, la fel ca și în controversa euharistică din secolul al XVI-lea, este confuzia din rândul contestatarilor cu privire la ceea ce înseamnă „real“ și „prin credință“. Radbertus nu putea concepe o prezență reală, care să nu fie fizică, adică trupească. Pentru a fi prezent cu adevărat, Cristos trebuie să fie prezent trupește, și asta în trupul cu care s-a născut din Maria. În măsura în care pâinea și vinul continuă să arate și să aibă gustul de pâine și vin, Radbertus susține că a avut loc o transformare reală,

dar invizibilă. Credința este în continuare necesară, mai exact, credința în afirmația că o astfel de transformare invizibilă a avut loc. Ratramnus își concentrează credința nu pe schimbare, ci pe făgăduința lui Cristos. Creștinul trebuie să aibă credința că Cristos este cu adevărat prezent și că se poate hrăni din el și poate fi hrănit de el, dar nu trebuie să creadă în vreun miracol specific de transformare. Diferența dintre ceea ce credeau cei doi că are loc nu era mare, dar diferența în modul în care au explicat-o era substanțială. Ratramnus a fost un adevărat urmaș spiritual al lui Augustin și a acordat o importanță primordială credinței prin care se primeau realitățile și beneficiile duhovnicești. Radbertus, deși a pornit și el de la Augustin, a redirecționat în mod conștient accentul doctrinei euharistice de la credința în cuvintele rostite de Cristos la credința într-o realitate trupească, și anume, cea a trupului lui Cristos definit ca prezent pe altar. Acest lucru a devenit mai târziu temeiul pentru a vedea Sfânta Liturghie ca pe o nouă jertfă a lui Cristos. Harnack comentează: „Doctrina așa cum a enunțat-o Radbertus, o cutie a Pandorei cu probleme pentru viitorii cercetători, era foarte ușor de înțeles pentru cei simpli. Nu există o cale mai sigură pentru ca o dogmă să se impună decât atunci când posedă aceste

două caracteristici“[8].

a. Implicații: Jertfa liturgică

Controversa euharistică din secolul al IX-lea a reprezentat etapa de deschidere a unei evoluții, care, în cele din urmă, avea să ducă la o nouă înțelegere a naturii credinței, a harului și a Bisericii. Ideile lui Radbertus au triumfat în parte pentru că erau clare și pentru că epoca cerea asigurări cu privire la obiectul credinței. Succesul lor a fost facilitat de faptul că oponenții săi au fost destul de vagi în ceea ce privește trasarea unei linii de demarcație între afirmațiile sale și ale lor. Deși Radbertus a fost interesat în principal de semnificația doctrinei întrupării pentru euharistie, și nu de implicațiile doctrinei sale euharistice pentru lucrarea lui Cristos, el a pus bazele intelectuale ale perspectivei conform căreia, în Sfânta Liturghie, Cristos este jertfit din nou Tatălui său. Prezența trupească a lui Cristos a oferit justificarea pentru o schimbare a pietății creștine de la baza sa inițială, care se întemeia pe Cuvânt și pe credință; în schimb, viața religioasă a ajuns să se concentreze pe realitatea oferită în sacrament.

Nici învățătura lui Radbertus, nici textul liturghiei euharistice nu prescriu ca Sfânta Liturghie să fie înțeleasă ca o repetare a jertfei Mântuitorului pe Cruce.

Cu toate acestea, limbajul liturghiei permite o astfel de înțelegere, iar insistența lui Radbertus asupra prezenței trupești a lui Cristos pe altar a pus bazele doctrinare pentru aceasta. Cu greu ar fi putut exista o schimbare mai însemnată. Pentru a o spune răspicat, interesul s-a mutat de la ceea ce face Cristos pentru credincios prin prezența sa la ceea ce face preotul cu Cristos, care este prezent; din gazda nevăzută a ospățului mesianic, Cristos devine *hostia*, „victima sacrificială“. În Biserica primară, euharistia era locul în care credincioșii se împărtășeau cu Domnul lor într-un mod deosebit de intens. Doar cei care credeau puteau discerne trupul și sângele și le primeau ca hrană duhovnicească. Conceput într-un mod foarte realist ca „leac al nemuririi“, trupul euharistic trebuia să fie mâncat de către individ pentru a fi eficient. Noul accent pus pe prezența trupească a lui Cristos a permis Bisericii să înceapă să-l vadă pe Cristos ca pe o victimă, mai degrabă decât ca pe o gazdă. Biserica a ajuns astfel să se perceapă pe sine drept cea care îl aduce pe Cristos drept jertfă Tatălui, mai degrabă decât ca cea care vine să fie hrănită la masa lui Dumnezeu.

Înainte de această controversă din secolul al IX-lea, liturghia euharistică ajunsese să fie celebrată din ce în ce mai des, chiar și atunci când nu erau prezenți

credincioși la împărtășanie. Numărul preoților era în continuă creștere, iar fiecare preot trebuia să celebreze zilnic liturghia euharistică. Acest lucru a dus la practica ca mulți preoți să țină „împărtășania“ singuri, doar pentru ei înșiși. În mod clar, astfel s-a pierdut noțiunea de act de comuniune cu ceilalți credincioși în jurul mesei Domnului. Ceea ce rămânea era comuniunea cu Cristos însuși și cu Biserica invizibilă. Acest lucru singur nu ar fi justificat probabil împărtășania solitară în ochii majorității clericilor, dar a intervenit un considerent suplimentar care părea să o facă. Liturghia euharistică aduce moartea sacrificială a lui Cristos nu numai în fața ochilor credincioșilor, ci și în fața ochilor lui Dumnezeu. Treptat, împărtășania a început să fie văzută nu doar ca o simplă comemorare a unei jertfe, ci ca o nouă punere în practică a acesteia, una care a câștigat merite în ochii lui Dumnezeu. Ideea că slujba proscomidiei este ea însăși o jertfă a rezultat din convingerea că Isus Cristos era prezent în mod trupesc. Trupul său, odată frânt pe cruce, este frânt din nou de mâinile preotului în frângerea pâinii și este consumat de cei ce se împărtășesc.

b. Liturghia și teoria dreptului penal

Când creștinismul era încă o religie minoritară într-o lume păgână, el

exercita o supraveghere morală asupra comportamentului membrilor săi. Păcatele grave erau tratate prin mărturisire publică și penitență. Când imperiul a devenit creștin, guvernul a început să își extindă legile civile pentru a include lucruri considerate de creștini drept delicte morale. Cu toate acestea, cei care se aflau dincolo de raza de acțiune a legii civile – cum ar fi împăratul Teodosie I – erau uneori înfruntați direct și li se cerea să se pocăiască public înainte de a fi admiși la împărtășanie. Dar, în general, slujirea publică a Bisericii în tratarea păcatelor a căzut în desuetudine.

Începând cu secolul al V-lea, două lucruri importante s-au întâmplat. Jurisdicția civilă romană s-a destrămat aproape peste tot în Occident. În consecință, legea romană nu a putut fi aplicată, iar infracțiunile morale, ca și alte comportamente interzise de legea romană, au rămas nepedepsite. Totodată, personajele dominante ale noii ordini emergente erau în general membri ai triburilor germanice recent convertite. Sentimentul lor de onoare personală a adus o aversiune puternică față de orice umilință publică. Poate că ar fi fost dispuși să îndure martiriul de dragul lui Cristos, dar erau foarte reticenți în a îndura rușinea în fața Bisericii – inclusiv a poporului pe care îl cuceriseră – din cauza unor greșeli morale. Religia a

devenit tot mai mult o afacere privată și multe s-au pierdut în această tranziție. Acolo unde nu existau mărturisire și pocăință publică, nu putea exista nici iertare publică, iar păcătosul pocăit era privat de acea garanție că păcatele i-au fost iertate.

Triumful doctrinei lui Augustin despre robia voinței asupra moralismului optimist al lui Pelagius l-a lăsat pe creștinul de rând să se confrunte cu niște cerințe perfecționiste și cu o voință înclinată spre rău. Practic, toți creștinii sensibili au devenit dureros de conștienți de cât de departe erau de slava lui Dumnezeu. În astfel de circumstanțe, rolul clerului de mijlocitor și avocat pe lângă Dumnezeu a fost extins. Oamenii au început să le ceară preoților nu doar să se roage pentru ei, ci efectiv să facă ceva pentru ei. Noua înțelegere a prezenței trupești a lui Cristos în euharistie le-a dat preoților o misiune de o importanță covârșitoare: puteau să-l jertfească din nou pe Cristos pentru păcatele credincioșilor. În mod evident, această competență a sporit distincția dintre clerici și laici.

4. Problema predestinării

Augustin a pus accentul pe voința suverană a lui Dumnezeu și nu a ezitat să o descrie drept inflexibilă și arbitrară.

Deși predestinarea – sau alegerea, cum este adesea numită – este un concept important atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, Augustin a fost primul teolog creștin care a făcut din ea piatra de temelie a abordării sale asupra teologiei și a vieții creștine. Generațiile ulterioare de creștini au încercat, în diverse moduri și având mai mult sau mai puțin succes, să se împace cu doctrina lui Augustin despre predestinare. Vorbind în linii mari, cea mai mare parte a Bisericii de-a lungul timpului, cel puțin în Occident, a fost augustiniană în teorie, dar mai degrabă semipelagiană în practică. Augustin a considerat că modul său de a înțelege predestinarea este cel mai bun motiv posibil pentru ca omul credincios să aibă încredere în ceea ce privește destinul său veșnic, dar mulți dintre urmașii săi spirituali au considerat asta mai degrabă o sursă de teamă decât o garanție.

Conceptul augustinian al predestinării a fost reafirmat în mod frecvent ca învățătură oficială atât a catolicismului, cât și a mai multor ramuri ale protestantismului, dar de fiecare dată când este reafirmat, se fac eforturi pentru a-l nuanța și pentru a-l face mai compatibil cu conceptele de libertate omenească. În 529, Conciliul de la Orange a aprobat în mod oficial punctul de vedere augustinian și a condamnat

poziția moderată, cunoscută sub numele de semipelagianism, precum și pelagianismul însuși. Cu toate acestea, conceptul conform căruia omul trebuie să contribuie cu ceva la propria mântuire prin faptele sale a continuat să existe și să atragă adepți. Bineînțeles că ideea euharistiei ca jertfă meritorie a contribuit la ideea că omul poate să-și câștige favoarea lui Dumnezeu.

Importanța tinerei Biserici a francilor pentru istoria spirituală a Occidentului este evidentă din faptul că al doilea mare conflict din secolul al IX-lea a fost declanșat tot într-o mănăstire francă. Gottschalk, fiul contelui de Saxonia, a intrat în faimoasa mănăstire de la Fulda, în copilărie, în 822. În adolescență, el a protestat împotriva acestei consacrări involuntare pentru viața monahală, iar în 829 a fost eliberat de jurământ. Cu toate acestea, a continuat să fie cleric și a fost hirotonit preot, cu puțin timp înainte de 840. Când opiniile sale despre predestinare exprimate cu tărie i-au creat probleme, a fost pedepsit ca un călugăr rebel. În 840, Gottschalk a făcut un pelerinaj în Italia, unde învățătura sa despre dubla predestinare (la mântuire pentru unii, la damnare pentru alții) a stârnit îngrijorarea episcopului Noting din Verona. Noting i-a scris fostului stareț al lui Gottschalk de la Fulda, Rabanus Maurus, care i-a răspuns cu o scrisoare în

care explica faptul că predestinarea se bazează pe prescriința divină. Această voită suprasimplificare a punctului său de vedere l-a supărat pe Gottschalk, care și-a dus doctrina pe câmpul de misiune – se pare că a mers chiar și la bulgari, pe care atât grecii, cât și latinii încercau să îi câștige la creștinism.

Întorcându-se în Germania cu puțin timp înainte de 848, Gottschalk a fost chemat de Rabanus, acum arhiepiscop de Mainz, pentru a da socoteală. Gottschalk a prezentat cu îndrăzneală un tratat în care reafirma dubla predestinare și respingea scrisoarea anterioară a lui Rabanus către Noting. Condamnat de sinod, Gottschalk și cei câțiva partizani care i s-au alăturat au fost biciuiți în public și apoi exilați în diferite mănăstiri pentru a face penitență. Arhiepiscopul Hincmar († 882) pare să fi crezut că ar putea da greutate titlului său de primat al tuturor ținuturilor francilor prin abordarea într-un mod autoritar și impunător a problemei ridicate de Gottschalk.

Între timp, Gottschalk a reușit să câștige simpatia călugărilor din Orbais. Hincmar l-a chemat la Reims în 849 și i-a cerut să își ardă cartea. Când Gottschalk a refuzat, a fost biciuit (conform prevederilor Regulii benedictine pentru călugării neascultători!) până când, pe jumătate mort, s-a supus în cele din

urmă. Retras la o altă mănăstire, de data aceasta la Hautvillers [sau Altavilla], a continuat să scrie, iar în curând custozii săi au ajuns să fie profund influențați de teologia lui.

Între timp, Hincmar a decis să combată erezia lui Gottschalk și, deși nu a redus predestinarea la prestiință, a insistat asupra faptului că Cristos a murit pentru toți, nu doar pentru cei aleși. Astfel, el s-a distanțat de afirmația lui Augustin, cunoscută ulterior ca doctrina ispășirii limitate. Mai mulți dintre aceiași oameni care apăraseră fără succes vechile opinii augustiniene despre euharistie s-au raliat acum doctrinei sale despre predestinare, iar de data aceasta au avut mai mult succes.

Supus criticilor lui Ratramnus de la Abația Corbie, precum și ale episcopilor din Troyes și Ferrières, Hincmar a încercat să își apere cauza mai întâi prin intermediul monarhului său, regele Carol cel Pleșuv, și apoi prin aducerea în sprijinul său a filozofului favorit al regelui, Ioan Scotus Eriugena († cca 878). Scotus era mai mult lingvist decât teolog, astfel că a încercat să rezolve problema prin silogisme formale, mai degrabă decât prin recursul la Scriptură sau la Părinții Bisericii. Lucrarea sa *Despre predestinare* i-a adus lui Hincmar mai mult necazuri decât ajutor, întrucât aceasta utiliza argumente precum

următorul: Dumnezeu, fiind simplu, nu se poate implica într-o dublă predestinare. Un sinod de la Valence a reafirmat doctrina augustiniană a ispășirii limitate, în vreme ce Hincmar și-a depășit stânjeneala câștigând o altă controversă cu aceiași adversari, Ratramnus și Gottschalk.

Slujba zilnică obișnuită, în limba latină, pe care o recitau toți preoții, conținea expresia *trina deitas unaque*, „Dumnezeirea întreită și una“. Hincmar a obiectat la ceea ce el considera că sunt implicațiile triteiste ale numirii întreite a Dumnezeirii; Ratramnus și Gottschalk l-au acuzat că a revenit la modalismul sabelianist. Hincmar a convocat un sinod în apărarea sa în 860. Acest conciliu local a afirmat intenția nelimitată a ispășirii și astfel a justificat poziția anterioară a lui Hincmar. Încă o dată, în ciuda preponderenței opiniei teologice în favoarea predestinării și a doctrinei augustiniene a robiei voinței, s-a dovedit imposibil să fie menținute ca înțelegere generală a credinței creștine. Consensul emergent asupra libertății voinței s-a dovedit compatibil cu ideea jertfei euharistice și cu capacitatea omului de a-i oferi lui Dumnezeu fapte meritorii.

5. Concluzii: noua direcţie

Atât cadrul, cât și subiectul acestor

controverse din secolul al IX-lea par înguste și restrânse în comparație cu marile lupte trinitare și cristologice din secolele anterioare, care conduseseră patriarhiile în conflict și bulversaseră întregul Imperiu Roman. Aceste noi erezii și controverse, care implicau adopționismul, *Filioque*, predestinarea și euharistia, au fost purtate în cadrul unui cerc restrâns de teologi franci, departe de vechile centre religioase și culturale. Oswald Spengler, marele și controversatul istoric universal, vede în aceasta nașterea unei noi religii, pe care o numește creștinism „faustic“, opusă formei anterioare, care era pascală și „magică“[9]. Chiar dacă respingem interpretarea lui Spengler și credem că creștinismul și Biserica au păstrat o continuitate esențială din zilele apostolilor până în prezent, este evident că schimbările au fost substanțiale. Spengler, care nu era interesat să afirme autoritatea sau veridicitatea doctrinei creștine, susține că creștinismul a suferit o transformare radicală sub influența sufletului germanic, faustic, transformare care a fost dusă și mai departe de Reformă. Din perspectiva sa, romano-catolicismul contemporan este departe de religia apostolilor, iar protestantismul, fie el conservator sau liberal, este și mai departe.

Protestanții ortodocși, care încearcă să

revendice o continuitate legitimă între protestantismul reformat și Biserica apostolilor, se confruntă cu sarcina de a demonstra că romano-catolicismul s-a schimbat atât de mult înainte de Reformă, încât reformarea devenise o necesitate. Față de romano-catolicism, cu internaționalismul, umanismul și moștenirea sa culturală clasică, protestantismul pare adesea, chiar și pentru protestanți, o mișcare strict națională, germano-scandinavă, care cu greu poate pretinde că reprezintă universalitatea Evangheliei. Totuși, dacă descoperim că direcția creștinismului a fost schimbată în mod semnificativ de influențele culturale germanice înainte de Reformă, atunci era destul de firesc ca reforma să izvorască în primul rând din solul germanic. Și într-adevăr, așa pare că stau lucrurile. Între secolele al IX-lea și al XIII-lea, creștinismul din Occident a fost serios deturnat de la direcția sa inițială. În mare măsură, Reforma germană este percepută ca un protest german împotriva umanismului italian al Bisericii renascentiste. Dar principalul impuls al lui Luther a fost doctrinar, nu artistic, iar doctrinele împotriva cărora a protestat nu erau produsele artiștilor italieni ai Renașterii, ci doctrinele teologilor germanici ai Evului Mediu.

Nu este greu de observat continuitatea în Biserica ortodoxă din Răsăritul

bizantin. De fapt, înainte de apariția mișcării ecumenice, era normal ca polemiștii protestanți să o denigreze, considerând-o o fosilă. Continuitatea, în ciuda schimbărilor, era punctul său forte. Părinții Capadocieni din secolul al IV-lea nu s-ar fi simțit cu totul nelalocul lor în Constantinopolul secolului al VIII-lea, sau chiar în secolul al XIV-lea. În Biserica greacă, controversele teologice din secolele al IV-lea, al V-lea și al VI-lea au reprezentant niște entuziasmante subiecte de interes public. Războaiele epocii erau lăsate în mare parte în seama autorităților și a soldaților săi profesioniști. În Occidentul latin al Evului Mediu controversele teologice au devenit o preocupare privată – nu în ultimul rând pentru că erau purtate într-o limbă erudită, care nu era înțeleasă pe scară largă. Ele au devenit totuși preocuparea autorităților, deoarece guvernarea considera Biserica drept un departament de stat; nu au putut însă atrage atenția populară pe scară largă, așa cum se întâmplase în cazul controverselor anterioare din Est. Înainte de Constantin cel Mare, războiul fusese treaba autorităților seculare, iar teologia, a Bisericii. Constantin a făcut din teologie o atribuție publică. Șapte secole mai târziu, papii aveau să facă din război o atribuție a Bisericii.

25. Expresie prezentă în epistolele lui Ignatius de Antiohia (sec. II d.Cr.) (n. red.).

14
NOUA BISERICĂ ȘI VECHEA EREZIE: SCOLASTICA, CRUCIADELE ȘI DUALISMUL

Învățați să pricepeți ceva diferit de ceea ce este gustat cu gura trupească; să vedeți ceva diferit de ceea ce se manifestă acestor ochi trupești. Învățați că Dumnezeu, ca Duh, este prezent în orice loc. [...] Gândiți-vă, așadar, dacă ceva fizic poate fi mai sublim decât substanța pâinii și a vinului schimbată în interior și în mod eficace în Trupul și Sângele lui Cristos, [...] crezut a fi prezent, și este socotit de credincioși ca nimic altceva decât Cristos, Pâinea din cer. — Paschasius Radbertus

Controversa predestinării, dezlănțuită de Gottschalk, a fost urmată de o perioadă de relativ calm teologic. Cu toate acestea, politica ecleziastică nu a fost câtuși de puțin pacifică. O ruptură finală între Bisericile răsăriteană și apuseană a avut loc în 1054, când papa și patriarhul s-au excomunicat reciproc. În Est,

împărații bizantini puteau conta, în general, pe o supunere docilă din partea patriarhilor care conduceau Biserica greacă. În Occident, în schimb, o serie de papi duri s-au luptat cu împărații germani „romani“ și, în cele din urmă, au umilit Sfântul Imperiu Roman. Ordinele monahale mai vechi au început să se dezagrege și s-au format noi ordine. În nord-estul Europei, ultimii păgâni rămași, lituanienii și finlandezii, au fost convertiți. În schimb, eforturile de a-i converti pe musulmanii din Africa de Nord au fost zadarnice. Papalitatea a declanșat cruciadele și a recuperat temporar Țara Sfântă. În acest proces, a provocat o rană fatală Imperiului Bizantin și, în cele din urmă, și-a atras oprobriul asupra sa și asupra creștinismului în general.

Oricât de importante au fost Cruciadele pentru creștinătate, ele nu au fost cele mai însemnate evenimente religioase ale Evului Mediu. Doar Prima Cruciadă (1095–1099) a fost un succes militar. A doua Cruciadă (1147–1149), inspirată de Bernard din Clairvaux (1091–1153), călugărul pe care Karl Heussi l-a numit „conducătorul neîncoronat al Europei“, s-a încheiat cu un eșec, atrăgând oprobriul asupra lui Bernard și asupra Bisericii în general.

Bernard din Clairvaux este tipic pentru multe dintre cele mai însemnate trăsături

ale spiritualității medievale. Reformator, mistic și erudit, el a modelat puternic pietatea medievală, în special în rândul ordinelor religioase. Influența sa, împreună cu cea a lucrărilor atribuite în mod eronat acelui convertit atenian al Sfântului Pavel, Dionisie Areopagitul[1], a contribuit la crearea unei noi forme de spiritualitate în Occident. Pseudo-Dionisie a fost popularizat în mistica contemporanului lui Bernard, Hugo de Saint-Victor (cca 1097–1141).

Cruciadele reprezintă un punct culminant în secularizarea Bisericii. Din vremea lui Constantin, armatele conducătorilor creștini doar cu numele au folosit embleme creștine și au pretins protecția lui Dumnezeu. Într-adevăr, chiar și astăzi, o serie de state europene, inclusiv Marea Britanie, țările scandinave, Germania, Elveția, Grecia etc. folosesc crucea pe steaguri sau pe alte simboluri naționale. Biserica a sprijinit și s-a implicat frecvent în acțiunile militare; cruciadele marchează însă prima dată când Biserica însăși a fost forța organizatoare și inspiratoare.

În paralel cu întoarcerea Bisericii către lume, în timpul cruciadelor, s-a dezvoltat o nouă abordare a cunoașterii: scolastica. În răspăr cu aceste tendințe a avut loc renașterea vechilor erezii: gnosticismul și dualismul marcionit. Fervoarea spirituală a dus la înființarea unor noi și mari

ordine cerșetoare, în special a dominicanilor (1216) și a franciscanilor (1221–1223); de asemenea, a produs mari persecuții, în care ortodocșii nu mai erau victime, ci persecutori.

1. Scolastica

După strălucirea Renașterii Carolingiene din secolul al IX-lea, s-a instalat declinul în Biserica și în cultura francilor. Când Biserica a început să își revină, nu a mai fost datorită sprijinului oferit de un împărat german, ca în vremea lui Carol cel Mare, ci ca parte a unei mișcări de reformă a creștinismului, prin care papalitatea încerca să se elibereze de orice control și supraveghere din partea puterii seculare. În timp ce papalitatea lupta împotriva învestiturii laice – practica de a permite conducătorilor seculari să aleagă titularii funcțiilor bisericești – o nouă viață intelectuală începea să înflorească în nord-vestul Europei. Episcopul Fulbert din Chartres (†1028) a fondat o școală teologică și, mai important, a reintrodus metoda dialectică în teologie. Elevul lui Fulbert, Berengar din Tours (†1088) a dus metoda dialectică mai departe și și-ar fi putut câștiga faima ca erudit dacă ideile sale despre euharistie nu i-ar fi adus condamnarea ca eretic.

a. Ce este scolastica?

În Biserica primară, atât în Est cât și în Vest, cea mai mare parte a teologiei era în mâinile episcopilor și preoților – Irineu și Ambrozie, Augustin și Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei și Părinții Capadocieni au fost cu toții episcopi. Tertulian și Origen nu erau preoți și, interesant, amândoi au fost considerați eretici – Tertulian pe bună dreptate, Origen mai puțin justificat. În Biserica răsăriteană, atât înainte, cât și după ruptura din 1054 cu Roma, teologia a rămas în mare parte în sfera de competență a ierarhiei bisericești. În Occident, aceasta a ajuns în mâinile unei clase academice profesioniste. Anselm din Canterbury (1033–1109) a fost arhiepiscop; criticul său Pierre Abélard (1079–1142) nu a fost, și nici marile nume ale teologiei din secolul al XIII-lea nu au fost ierarhi: Albert cel Mare (cca 1206–1280), Toma din Aquino (cca 1225–1274), Bonaventura (1221–1274) și Duns Scotus (cca 1265–cca 1308). Biserica greacă, a cărei conducere intelectuală se afla în mâinile ierarhiei, a rămas stabilă, ba chiar statică. Occidentul, cu clasa sa de teologi academici și profesioniști, aflată în plină dezvoltare, s-a transformat rapid. Această transformare a fost provocată de o nouă mișcare intelectuală, sau mai degrabă metodă, cunoscută sub numele de scolastică. Cea mai importantă

caracteristică a scolasticii este importanța pe care o acordă unei anumite metode și a ceea ce se poate face cu ea. Dacă filozofia antică se baza în principal pe rațiune, iar știința modernă se bazează pe metoda experimentală, scolastica se baza pe recursul la străvechile autorități.

Scolastica a fost pentru viața intelectuală a creștinismului medieval ceea ce monahismul a fost pentru viața spirituală a acestuia. Deși punctul său de plecare, metodologia și rezultatele sale diferă de cele ale științei de azi (adică știința naturală experimentală), ea este științifică în felul său și, cu siguranță, era dornică de cunoaștere (în latină *scientia*), nicidecum ostilă acesteia. Faptul că viziunea despre lume a scolasticii intră atât de frecvent în conflict cu cea a științei naturale moderne nu înseamnă că scolastica era lipsită de onestitate intelectuală sau că era indiferentă față de adevăr, ci pur și simplu că a aplicat în mod prea larg și cu prea mare încredere de sine niște metode, care, deși erau utile în anumite domenii, în altele erau total improprii. (Desigur, aceeași critică poate fi aplicată și scientismului, care rezultă din aplicarea prezumțioasă a tehnicilor și metodelor în domenii în care acestea nu ne ajută să ajungem la adevăr.) „Astfel, scolastica medievală este pur și simplu știință [*scientia*, „cunoaștere“], iar a crede că merită un nume special în istoria

științei nu face decât să perpetueze o neîncredere nejustificată față de ea“[2].

Scolastica se întemeia pe autoritățile biblice și patristice, la fel ca teologia anterioară, dar nu le mai lăsa să vorbească de la sine. Le-a absolutizat și le-a transformat în niște cărămizi din care a creat un masiv edificiu a ceea ce presupunea a fi un adevăr întru totul de încredere. Scolastica a făcut creativă teologia, într-un mod în care nu mai fusese niciodată înainte. Chiar și cele mai impresionante doctrine ale teologiei timpurii – doctrina consubstanțialității și cea a celor două naturi ale lui Cristos – au fost în esență încercări de a interpreta ceea ce teologii primelor veacuri creștine au găsit în Scriptură. Doctrina caracteristică a scolasticii medievale, transsubstanțierea, a fost un construct bazat pe doi piloni: învățăturile scripturare și logica aristotelică. Pe măsură ce a tras concluzie după concluzie, a adăugat poveste după poveste și, în cele din urmă, a stârnit Reforma protestantă ca protest împotriva luxuriantei sale doctrinare.

Teologia anterioară a încercat să vadă și să înțeleagă; să obțină o *theoría* sau o viziune corectă a realităților spirituale. Teologia scolastică a încercat să construiască un sistem corect de cunoaștere. Presupunând că are o bază solidă, revelația biblică, pentru a crea

ceea ce presupunea că va fi o structură solidă a adevărului, ea a folosit ceea ce a considerat a fi o metodă sigură, logica filozofică. Deși scolastica diferă în mod evident de științele naturale și de metoda științifică, ea diferă și de dușmanul lor, gnosticismul. Scolastica nu este interesată de cunoștințe secrete, disponibile doar pentru cei înzestrați și inițiați în mod special, ci de un adevăr solid și de încredere, care poate fi demonstrat oricui este dispus să depună efortul intelectual necesar pentru a-l înțelege.

Scolastica este ridiculizată pentru că aduc în dezbatere chestiuni precum numărul de îngeri care pot dansa pe un vârf de ac. Formularea întrebării pare prostească, dar problema în cauză este una serioasă – dacă un înger este total imaterial sau o realitate materială foarte fin dispersată. Până în vremuri relativ recente, oamenii de știință din domeniul naturii au postulat o substanță la fel de „angelică“, eterul dispersat în tot universul, pentru a explica transmiterea undelor de lumină în spațiu. Ipoteza eterului pare absurdă astăzi, dar era pe deplin serioasă atunci când a fost propusă și existau motive întemeiate pentru a o propune. Același lucru se poate spune și despre întrebarea aparent stupidă referitoare la îngerii din vârful unui ac.

b. Controversa euharistică și scolastica

În secolul al XI-lea, controversa euharistică a izbucnit din nou, de data aceasta ca o competiție clară între autoritate și ceea ce metoda scolastică putea construi pe baza autorității, pe de o parte, și rațiune, sau întrebările pe care metoda scolastică le putea ridica având ca punct de plecare rațiunea, pe de altă parte. În secolul al IX-lea, controversa euharistică nu fusese cu adevărat rezolvată: pur și simplu se epuizase. Punctul de vedere „conservator“ al lui Paschasius Radbertus – care era de fapt o inovație – ajunsese să prevaleze, deși nu devenise normativ. Radbertus afirma prezența fizică a lui Cristos în sacrament. Poziția alternativă, care vorbea doar de o prezență tainică și care punea accentul pe credința celui care primea sacramentul, nu era atât de răspândită, dar avea un sprijin impresionant în tradiția augustiniană. Alături de aceste două perspective, care subliniau o prezență reală a lui Cristos, dar în moduri diferite, mai exista ideea conform căreia elementele erau doar simboluri, însă această opinie era susținută doar de un grup foarte mic.

Deși insistența asupra faptului că elementele sunt transformate cu adevărat în trupul și sângele lui Cristos este acum considerată „conservatoare“, ea a apărut la început ca o inovație. Susținătorii ei au

considerat că era necesară nu atât pentru că Scriptura o cere, cât pentru că, fără ea, nu puteau avea siguranța că sacramentul transmite beneficii reale. Cei care s-au opus acestei transformări reale și doctrinei prezenței trupești a lui Cristos au făcut-o parțial din motive tradiționale, anume fiindcă formularea era o noutate, și parțial din motive raționale, care decurgeau în principal din problemele pe care le prezenta doctrina unei transformări fizice. Cu toate că doctrina lui Radbertus era pe placul clerului și al laicilor deopotrivă, oferind o putere extraordinară celor dintâi și promițând beneficii magnifice celorlalți, ea reprezenta, de asemenea, ținta ideală a obiecțiilor raționaliste.

Pentru o vreme, se părea că pretențiile autorității teologice ar putea fi forțate să se supună examenului rațiunii omenești. În cele din urmă, autoritatea a triumfat asupra criticii raționaliste, dar numai prin înarmarea cu argumente la fel de raționaliste. Astfel, într-un fel, controversa euharistică în care autoritatea a învins critica rațională nu a fost deloc un triumf al autorității sau al credinței, întrucât în final a fost câștigată doar prin apelul la rațiune.

Personajul care a declanșat această evoluție fatală a fost Berengar. El a considerat că este de la sine înțeles că lucrul pe care preotul îl pune în gura

credinciosului în timpul euharistiei nu este literal carne și sânge. Dar el credea că împărtășirea euharistică implică într-adevăr trupul și sângele lui Cristos. Unde le plasează? Le plasează în înțelegerea credinciosului. Taina consacrării nu constă în faptul că pâinea și vinul capătă o nouă substanță, ci o nouă semnificație. Nu putem mânca fizic trupul lui Cristos; a vorbi despre o astfel de mâncare înseamnă de fapt să ne însușim beneficiile pe care el ni le-a câștigat prin trupul său. În ochii lui Berengar, aceasta este o adevărată mâncare, dar nu una fizică. Ea poate fi realizată doar de cei care cred în cuvintele lui Cristos; el considera absurdă ideea că un necredincios ar putea mânca trupul lui Cristos în euharistie. În ochii lui Berengar, Radbertus a susținut cu adevărat ideea a două trupuri diferite ale lui Cristos: un trup real, ceresc, care șade la dreapta Tatălui, și un trup euharistic, care este frânt fizic și mâncat în timpul Liturghiei. Berengar își considera adversarii inepți, dar sarcasmul său nu i-a putut învinge. Avea prieteni puternici, printre care Hildebrand, care a devenit ulterior papă sub numele de Grigore VII (1073–1085), dar în acel moment Hildebrand nu era încă în măsură să-l protejeze.

Berengar a fost condamnat de două ori în anul 1050, mai întâi la Roma, apoi la

Vercelli. În 1054, respectabilul Hildebrand s-a declarat mulțumit de ortodoxia lui Berengar, dar Berengar nu a fost reabilitat, iar obiecțiile față de opiniile sale nu au încetat. A fost examinat din nou în 1059 și a fost forțat să semneze o mărturisire care anticipa doctrina ulterioară a transsubstanțierii (oficializată abia în 1215): „Pâinea și vinul, după consacrare, [...] nu sunt doar un sacrament, ci chiar trupul și sângele Domnului nostru Isus Cristos și sunt în mod senzorial, nu doar ca sacrament, ci în adevăr atinse și frânte de mâinile preotului și zdrobite de dinții credincioșilor“. Dar nu la mult timp după ce Berengar a făcut această mărturisire, s-a întors în Franța și a început să-și proclame din nou vechile opinii.

Se pare că Berengar a convins papalitatea de sinceritatea retractării sale, fiindcă noul papă, Alexandru II (1061–1073), a continuat să-l protejeze; el nu a avut soarta nefericitului său predecesor, Gottschalk. Noul conte de Anjou, Geoffroy cel Bărbos, a încercat să-l împiedice pe Berengar să se întoarcă în dieceza în care deținea rangul de arhidiacon; Berengar a făcut publice scrisorile din partea papei Alexandru care îl susțineau; acum se știe că acestea sunt falsificări, poate produse de Berengar însuși.[3]

Lanfranc (†1089), la acea vreme abate

de Bec în Normandia (ulterior arhiepiscop de Canterbury), l-a provocat pe câmpul de luptă al teologiei pe Berengar, cu cartea sa *Despre Trupul și Sângele Domnului: Împotriva lui Berengar* (cca 1066). Această provocare l-a determinat pe Berengar să ofere o replică. Răspunsul său a demascat însă în profunzime concepția sa simbolistă și a adăugat noi atacuri la adresa papalității, în special la adresa ultimilor papi Leon IX și Nicolae II. Berengar a fost chemat să se prezinte la un sinod la Poitiers, în 1076. Se pare că noul papă, Grigore VII (1073–1085), era încă relativ binevoitor față de el, iar Berengar a decis să îi prezinte cazul la Roma. În cadrul unui alt sinod roman, în 1079, Berengar a semnat din nou o declarație de un realism euharistic impecabil. În urma sinodului, o bulă papală i-a anatemizat pe toți cei care l-ar fi considerat eretic pe Berengar, dar, asemenea scrisorilor lui Alexandru II, se pare că a fost tot un fals. În 1080, Berengar a declarat că mărturisirea sa a fost smulsă cu forța de la el și că este contrară adevăratelor sale convingeri. Din nou a fost convocat în fața unui sinod, din nou a retractat și a murit nu după mult timp, fără să mai provoace alte probleme – dar opiniile pe care le apărase nu au pierit odată cu el.

Teoria euharistică a lui Berengar i-a uluit pe contemporanii săi nu numai

pentru că a pus în discuție ceea ce devenise un element central al pietății creștine, anume prezența fizică a lui Cristos în împărtășanie, ci și pentru că a ajuns la ea într-un mod care părea arogant de raționalist. Eșecul eforturilor sale a lăsat teologia euharistică mai realistă decât înainte. Pentru prima dată, s-a afirmat în mod explicit că și necredincioșii consumă trupul lui Cristos în euharistie. În cele din urmă, la Conciliul al IV-lea de la Lateran (1215), poziția realistă avea să devină normativă din punct de vedere dogmatic. Incluzând transsubstanțierea în mărturisirea credinței, conciliul a plasat-o pe același nivel cu doctrinele Treimii si a lui Cristos. Această decizie avea să joace un rol important în epoca antemergătoare Reformei și în cea a Reformei, întrucât făcea din orice om care nu era de acord cu o anumită interpretare a euharistiei un eretic la fel de mare ca un adopțianist sau un unitarian.

2. Cruciadele

Papa Grigore VII, care a fost suficient de abil pentru a-l trata pe Berengar cu moderație și pentru a evita situația ca noua controversă euharistică să producă martiri, a avut alte probleme politice și disciplinare cu care trebuia să se confrunte. În 1074–1075, el a avut ideea

de a conduce o expediție la Constantinopol cu proiectul comun de a pune capăt schismei din 1054 și de a-i ajuta pe bizantini să își recucerească teritoriile asiatice, recent pierdute. Vasile II, supranumit „Ucigașul Bulgarilor“, cel care a adus Imperiul de Răsărit la cea mai mare putere de la începutul erei musulmane, murise în 1025, fiind succedat de mai mulți monarhi slabi. Anul 1071 a adus cu sine un dezastru în Orient: Roman IV Diogenes (1068–1071) a fost învins și capturat de turci la Manzikert. Ultima posesiune bizantină din Italia, Bari, a căzut în mâinile normanzilor în același an, iar o mare parte din Asia Mică, inima Imperiului de Răsărit, a fost pierdută în favoarea turcilor.

Rămâne ca papa Urban II (1088–1099) să organizeze și să înceapă marea misiune a Primei Cruciade. Papalitatea, aflată încă în conflict cu împăratul german Henric IV (1056–1106), a preluat efectiv funcția tradițională a împăratului de a proteja creștinii și creștinătatea. Marii monarhi nu reușiseră să facă ceva. În timp ce era încă neîncoronat ca împărat, Henric însuși a fost excomunicat în 1080 și, chiar mai rău, a fost încoronat de antipapa Clement III în 1084, anulând astfel posibilitatea de a deveni un aliat al lui Urban. Celălalt puternic monarh al vremii, Filip I al Franței, se afla și el sub

interdicție. Papa își desființase propriii potențiali învingători. Prima Cruciadă a devenit o expediție a nobilimii feudale superioare, animată de papalitate. Astfel, papalitatea, adică Biserica însăși, s-a îndreptat spre cuceriri militare. Sub papa Alexandru II (1061–1073), se hotărâse că pământurile recucerite de la mauri în Spania vor intra sub suveranitate papală, iar papa Urban II intenționa să facă același lucru în Țara Sfântă. Faptul că moartea sa subită din 1099 le-a permis cruciaților victorioși să își întemeieze propriile state independente în Levant nu schimbă cu nimic faptul că cruciada, așa cum a fost concepută inițial de papă, trebuia să fie un fel de război de expansiune imperialistă a papalității.

Întreaga lume a feudalismului creștin a răspuns la apelul la cruciadă al lui Urban cu un entuziasm care l-a uimit chiar și pe papă. Ideea de „Pace a lui Dumnezeu“ fusese promovată de Biserică la sfârșitul secolului al X-lea, într-un efort de a pune capăt dezastruoaselor războaie care ruinau creștinătatea occidentală. Acesta condusese la ideea că toată cavaleria creștină era slujitoarea Bisericii în promovarea păcii creștinătății și la presupoziția că, pentru a obține pacea și protecția celor slabi, ar fi necesar mai întâi să se lupte.

Înainte ca cruciada militară să fie organizată în mod corespunzător, o

mulțime de țărani înflăcărați din punct de vedere religios, condusă de carismaticul predicator Petru Eremitul, ajunsese deja la Constantinopol. Pe împăratul Alexie I nu l-a deranjat să îi lase să treacă pe teritoriul turcesc, acolo unde au fost practic exterminați de turci la data 5 august 1097. „Cruciada țăranilor“ [sau „cruciada săracilor“] a stârnit repulsie și ostilitate în rândul grecilor, care credeau că cruciații vin să îi ajute, în schimb, s-au trezit jefuiți de către ei. Această expediție fatală a început cu o serie de masacre ale evreilor în orașele germane Trier, Köln, Speyer, Worms și Mainz, astfel că întregul efort al cruciadei a fost învăluit într-o lumină nefavorabilă.

Povestea cruciadelor aparține mai degrabă istoriei politicii decât celei a ereziei, dar cruciadele trebuie menționate aici cel puțin datorită a trei efecte: (1) ele au exprimat și chiar au întărit, cel puțin la început, puterea papalității ca principală autoritate a „lumii creștine“; (2) ele i-au incitat pe creștini să folosească forța împotriva „necredincioșilor“, nu numai împotriva musulmanilor, ci și împotriva evreilor și a ereticilor, ba chiar și împotriva schismaticilor creștini răsăriteni; (3) în cele din urmă, după succesul inițial, eșecul celei de-a doua cruciade și al cruciadelor ulterioare avea să submineze

încrederea creștinilor în Biserică și în conducătorii săi.

3. Revenirea veșnicei erezii: dualismul

Teritoriile Imperiului de Răsărit care se învecinau cu zonele cucerite de arabi au fost deja menționate ca un centru al fermentului iconoclast. Deși iconoclaștii erau pe deplin ortodocși în sensul modern al cuvântului, ei aveau ceva în comun cu o altă erezie sau familie de erezii, mai gravă, care își avea originea în aceeași regiune. Această familie este chiar mai veche decât iconoclasmul, dar și-a făcut cu adevărat apariția în *oikouméne* creștină destul de târziu, intrând pe deplin în atenția Bisericii Răsăritene abia la începutul secolului al XII-lea, sub conducerea împăratului Alexie I Comnenul (1081–1118), un împărat pios și ingenios din punct de vedere teologic.

Aceeași erezie a izbucnit în Europa de Vest aproape în același timp, iar împotriva ei au fost declanșate mai multe „cruciade“ și Inchiziția. Despre ce era vorba? O formă, sau mai degrabă mai multe forme de dualism. Un istoric de marcă, Steven Runciman, o numește maniheism[4], dar el precizează clar că această denumire este în esență o formulare de convenință, justificată în parte de utilizarea ei de către cronografii

bizantini. Mișcarea a avut în comun cu gnosticii și cu Marcion, precum și cu Mani, dualismul și adesea un fel de elitism; cu toate acestea, este greu de găsit legături istorice clare. Erezia care iese cel mai în mult în relief pe scena noastră este cea a bogomililor. În slavonă, numele *Bogomil* înseamnă „cel iubit de Dumnezeu“ și se pare că a fost mai întâi numele propriu al fondatorului ereziei, un preot care a trăit în timpul domniei conducătorului bulgar cunoscut, după convertirea sa, ca Țarul Petru (927–969). Relatările ulterioare ne spun că Bogomil s-a numit inițial Ieremia și că și-a schimbat numele în Bogomil, dar acest lucru pare puțin plauzibil. Numele *Bogomil*, al cărui echivalent grecesc este *Theóphilos*, era destul de comun. Deși bogomilismul își ia numele de la el, nu acesta a fost la originea ideilor acestei mișcări, care se trag din gnosticism și chiar mai departe, din dualismul precreștin. Predecesorii concreți ai bogomililor sunt pavlicienii, un grup eretic moderat, care s-a reconciliat cu romano-catolicismul în secolul al XVII-lea și care există încă sub forma unei așa-numite Biserici Uniate, în comuniune cu Roma, dar cu propriile sale rituri distincte.[26]

a. Pavlicienii

Pavlicienii [sau paulicienii] își trag

numele de la apostolul Pavel și îi atribuie lui Pavel viziunea lor dualistă aparte. După cum ne amintim, dualistul Marcion, din secolul al II-lea, a păstrat multe dintre scrierile lui Pavel în Biblia sa prescurtată, deoarece, scoase din context, erau compatibile cu viziunile lui dualiste. Pavlicianismul [sau paulicianismul] pare să fi luat naștere în Armenia, un principat mai mult sau mai puțin independent, situat la granița romano–persană, care a devenit granița bizantino–arabă după cucerirea musulmană. De cele mai multe ori, Armenia a fost aliată cu Imperiul Roman de Răsărit, aflându-se uneori chiar sub suveranitatea acestuia.

Armenia are reputația de a fi devenit prima națiune creștină, la scurt timp după anul 300 – prin urmare, înainte de convertirea lui Constantin –, când regele Tiridates III a acceptat Evanghelia de la Sfântul Grigore Luminătorul. De-a lungul secolului al IV-lea, creștinismul armean s-a aflat sub influența Părinților Capadocieni și a fost în esență ortodox, dar, după Conciliul de la Calcedon din 451, Biserica armeană a trecut de partea egiptenilor și a devenit monofizită. Se pare că a făcut acest lucru în mare parte pentru a se elibera de sub influența împăratului de la Constantinopol, care se folosea de ortodoxie pentru a-și spori propria putere politică.

Cam în același timp în care Grigore

Luminătorul a adus în Armenia ceea ce avea să devină în curând ortodoxia niceeană, discipolii lui Pavel din Samosata au adus și ei influențe adopționiste. În plus, se pare că existau în țară un număr mare de marcioniți, precum și alte grupuri cu idei gnostice și maniheiste. Cronicarii ortodocși denigrează aceste grupuri, pe care le desemnează drept „mesalieni“ (de la verbul sirian pentru „a se ruga“) sau, mai abuziv, drept „borboriți“ (de la cuvântul grecesc pentru „murdărie“), dar ne oferă foarte puține informații despre ceea ce le făcea deosebite. Trei secole s-au scurs între momentul în care Armenia a fost convertită și apariția pavlicienilor dualiști. Este destul de plauzibil ca pavlicienii să fi descins din mesalienii secolului al IV-lea. Dacă acest lucru ar fi adevărat, ar însemna că vechea erezie dualistă a supraviețuit, cel puțin marginal, alături de teismul antidualist al ortodocșilor calcedonieni și monofiziți.

Prima relatare cuprinzătoare despre pavlicieni a fost scrisă mult mai târziu, în jurul anului 869, când împăratul Vasile I (867–886) l-a trimis pe Petru Siculus ca ambasador în principatul pavlician de la frontiera sa estică din Asia Mică. În *Istoria maniheilor sau a pavlicienilor*[5], Siculus atribuie originea lor unui anume Pavel din Samosata, de altfel necunoscut (nu adopționistul cu același nume). În

timpul domniei lui Constans II (641–668), comunități pavliciene erau de găsit în Armenia guvernată de bizantini. Constans le-a suprimat, la fel ca și unul dintre succesorii săi, Iustinian II (685–695, când a fost înlăturat în urma unei lovituri de stat; deși a fost mutilat prin tăierea nasului, pentru a-i împiedica revenirea la putere, și-a recăpătat totuși tronul și a mai domnit încă șase ani, între 705–711).

Leon III (717–741), salvatorul imperiului de arabi și primul mare iconoclast, a fost mai tolerant cu pavlicienii. Cu toate acestea, autoritățile de la Constantinopol au continuat să îi privească pe pavlicieni ca pe un factor de instabilitate la frontiera estică și ca pe un element susceptibil să colaboreze cu musulmanii. Văduva împăratului Teofil, împărăteasa-regentă Teodora II (împărăteasă în perioada 829–858, a devenit regentă la moartea lui Teofil în 842), a strămutat cu forța mulți pavlicieni în Tracia europeană, unde spera că aceștia vor fi un bastion împotriva bulgarilor ortodocși, dar ostili. O a doua strămutare forțată a pavlicienilor din Asia Mică în Balcani a avut loc în timpul împăratului Ioan I Tzimiskes (969–976), primul conducător bizantin care a recâștigat un teritoriu substanțial de la arabi, după trei secole. Migrația pavlicienilor cu înclinații dualiste în

Balcani a întărit, se pare, emergenta mișcare bogomilă din acele ținuturi.

În Tracia, pavlicienii s-au stabilit la granița cu bulgarii, un popor de origine turcică recent creștinat. După ce misionarii bizantini Chiril și Metodiu i-au convertit pe moravii slavi la creștinismul ortodox răsăritean, conducătorul bulgar, Boris, a făcut apel la franci să trimită misionari poporului său. El nu dorea să se afle sub influența ecleziastică a puternicilor săi vecini bizantini. Bizantinii au trimis însă și ei misionari, precum și o armată, iar după o oarecare ezitare, la care a contribuit și rivalitatea dintre papa Nicolae I și patriarhul bizantin Fotie, bulgarii au acceptat creștinismul în varianta sa răsăriteană. Boris a fost botezat și și-a luat numele de „Petru“ și titlul de țar (*czar*), derivat de la *caesar*, adică al doilea cel mai înalt titlu cunoscut în Imperiul Roman de Răsărit, imediat sub cel de *augustus* sau *basileus*.

Puterea independentă a bulgarilor a fost zdrobită de ultimul dintre împărații bizantini cu adevărat puternici, Vasile II (975–1025), a cărui victorie sângeroasă asupra bulgarilor i-a adus titlul de *Bulgarochtónos*, „Ucigașul bulgarilor“. După moartea lui Vasile, tronul bizantin a fost ocupat de o serie de conducători slabi, până când imperiul a suferit o înfrângere dezastruoasă în fața turcilor la Bătălia de la Manzikert (1071). În același

an, normanzii, care lichidaseră treptat ceea ce mai rămăsese din puterea bizantină din Italia, i-au alungat în cele din urmă pe răsăriteni din ultimul lor cap de pod din peninsula italiană, Bari, și, la scurt timp după aceea, au atacat teritoriile balcanice ale imperiului, la Epir.

Primul conducător competent care a urcat pe tronul bizantin după Manzikert a fost abilul Alexie I Comnenul (1081–1118), un isteț teolog laic, dar și un conducător talentat și hotărât. Alexie a condus un contingent de pavlicieni împotriva normanzilor din Epir în 1081, unde l-au abandonat înainte de bătălie, pe care totuși bizantinii au câștigat-o. După întoarcerea triumfătoare la Constantinopol, i-a întemnițat atât pe liderii spirituali, cât și pe cei politici ai pavlicienilor. Nu numai că a trimis clerici ortodocși pentru a-i converti pe prizonierii pavlicieni, dar s-a alăturat el însuși acestui efort. Potrivit fiicei sale Anna Comnena, a cărei *Alexiada* este un document personal extraordinar, precum și o istorie remarcabilă a domniei lui Alexie, mulți pavlicieni au fost convertiți. Doi dintre liderii lor, Cusinus și Phulus, au fost rezistenți la toate eforturile de convertire și au fost ținuți în închisoare până când în cele din urmă au murit acolo. Potrivit relatării Annei, ei au fost ținuți într-o izolare confortabilă[6], ceea ce

indică că ortodocșii priveau erorile lor drept mai puțin periculoase decât cele ale bogomililor.

b. Bogomilii

În anii de mijloc ai îndelungatei sale domnii, Alexie a fost nevoit să se lupte cu cruciații din Occident; în aparență, aceștia se aflau acolo pentru a-l ajuta, dar, de fapt, reprezentau o mare problemă pentru Imperiul Bizantin. În ultimii doi ani ai domniei sale, Alexie s-a confruntat cu mișcarea bogomilă, care câștigase adepți chiar și în Constantinopol, unde au înființat un fel de organizație bisericească clandestină, având în frunte un episcop propriu. Alexie, pretinzând că este interesat să accepte bogomilismul, l-a invitat pe episcopul bogomil, Vasile, la palat. În timp ce Vasile expunea doctrinele bogomile, secretarii ascunși în spatele draperiilor îi considerau cuvintele. Împăratul l-a confruntat apoi pe Vasile cu înregistrarea doctrinelor sale false și l-a somat să renunțe la ele. Când Vasile a refuzat, a fost întemnițat. Împăratul l-a vizitat de mai multe ori în închisoare, îndemnându-l să se convertească, dar în cele din urmă a renunțat și a îngăduit ca Vasile să fie ars de viu, așa cum decretase un sinod bisericesc. Executarea ereticilor era relativ puțin frecventă în Imperiul Bizantin și era de obicei rezervată doar

liderilor îndărătnici, precum ereziarhul Vasile. În Occident, catarii, frații spirituali ai bogomililor, aveau să descopere curând că persecuția și rugul nu reprezintă doar soarta liderilor.

Energicul nepot al lui Alexie, Manuel I Comnenul (1143–1180), s-a confruntat și el cu o Biserică bogomilă paralelă, chiar în Constantinopol. Patriarhul bizantin Cosmas Atticus s-a împrietenit cu un călugăr bogomil de frunte, Nifon, și a fost destituit în 1147. În timpul domniei lui Manuel, contactele diplomatice și comerciale bizantine cu Europa de Vest atinseseră apogeul și chiar și liderii bogomililor au participat la schimburi. În anul 1167, un sinod al ereticilor dualiști occidentali a avut loc la Saint-Félix-de-Caraman, în sudul Franței. Acesta a fost prezidat de Nicetas, un „episcop“ bogomil recent sosit de la Constantinopol, conferind astfel un fel de „succesiune episcopală“ Bisericilor dualiste din Occident. Este dificil de stabilit cu precizie dacă dualismul din Occident a fost un import de surse pavliciene și bogomile din Est, sau a apărut independent, astfel că abia mai târziu a făcut cauză comună cu bogomilii. Clar este că dualiștii occidentali i-au privit pe bogomili ca pe niște frați mai mari.

c. Caracteristicile bogomilismului

Principiile bogomilismului sunt în esență

dualiste și se aseamănă cu cele ale gnosticismului și maniheismului, deși nu este dovedit că ele derivă direct din aceste mișcări mult mai vechi. Bogomilismul are o cosmologie destul de elaborată, asemănătoare cu cea a gnosticismului, deși mult mai puțin complexă. Simplitatea sa relativă l-a făcut mai ușor de înțeles printre oamenii de rând. Spre deosebire de gnosticism, care s-a adresat celor care se considerau o elită spirituală, bogomilismul din Est și mișcarea catară din Vest au dezvoltat și format o elită din rândul oamenilor obișnuiți, care erau atrași de aceste credințe. Mișcarea bogomilă pare să fi început ca un dualism radical, propovăduind două principii veșnice, răul și binele, asemenea zoroastrismului persan. Mai târziu, principiile bogomililor s-au modificat într-o formă mai puțin radicală, care înțelegea dualismul vizibil în lume drept rezultatul răzvrătirii fiului celui mare al Dumnezeului cel unic, Satanael. În etapele sale finale, bogomilii au revenit la o viziune dualistă mai consistentă.

Bogomilii spuneau că unicul Dumnezeu suprem, o ființă întru totul spirituală, avea doi fii: Satanael, cel mare, și Isus, cel mic. Fiul cel mare s-a răzvrătit și a fost alungat din cer. În exilul său, el a creat lumea materială și omul, dar nu a fost în stare să dea viață omului fără

ajutorul lui Dumnezeu. Dumnezeu i-a dat omului viață, iar omul a devenit astfel o ființă divizată. Isus, Cuvântul, a fost trimis pe pământ pentru a-l învinge pe Satanael, care și-a pierdut o mare parte din putere și a fost lipsit de sufixul dumnezeiesc anexat numelui său, *-el*, devenind Satan. Satan și-a păstrat puterea pe pământ, dar Dumnezeu și-a trimis Duhul Sfânt să locuiască în credincioșii săi, adică în bogomili. La sfârșitul veacului, Duhul Sfânt se va înălța la cer și împreună cu Cuvântul vor fi reabsorbiți în Tatăl.

Este evident că această înțelegere a lui Dumnezeu și a lumii intră în conflict radical cu teologia ortodoxă. Doctrina bogomilă despre Dumnezeu este extrem de dualistă și, la fel ca gnosticismul și marcionismul, neagă faptul că Dumnezeu este Creatorul lumii. Nu există cu adevărat o Treime; Cuvântul și Duhul Sfânt nu sunt cu adevărat Persoane și, în plus, există o altă putere, Satana (Satanael), care este mai în vârstă decât Cuvântul. În ciuda acestor diferențe flagrante, bogomilii au atras mulți creștini de rând, care nu erau suficient de instruiți pentru a vedea cât de diferit este bogomilismul de ceea ce mărturiseau ei în calitate de creștini ortodocși. Mulți bogomili, și mai ales conducătorii lor, dădeau dovadă de un zel și de o puritate a vieții care contrastau puternic cu

indiferența și frivolitatea multora dintre clericii ortodocși, atât din Est, cât și din Vest. Asemenea credincioșilor Bisericii Sfinților din Zilele din Urmă din epoca modernă[27], bogomilii aveau multe doctrine care le contraziceau categoric pe cele ale creștinismului ortodox, dar viața lor personală era adesea de așa natură, încât atrăgeau admiratori și convertiți din toate categoriile ortodocșilor. Adesea, persoanele neinstruite din mediul ortodox nu reușeau să sesizeze incompatibilitatea doctrinară a opiniilor bogomililor cu ortodoxia; ceea ce puteau însă observa era opoziția bogomililor față de elementele caracteristice ale vieții bisericești obișnuite, cum ar fi botezul și împărtășania.

Potrivit primului creștin care a făcut o bună descriere a bogomilismului, Cosmas, contemporanul și compatriotul bulgar al lui Bogomil, acesta din urmă era un dualist strict.[7] O relatare ulterioară, *Panoplia dogmatică* a lui Euthymius Zigaben, a fost scrisă la cererea împăratului Alexie I și se presupune că s-a bazat pe răspunsurile pe care Vasile, episcopul bogomil, i le-a dat lui Alexie atunci când a încercat să-l convertească în palatul imperial.[8] Aici este vorba de un dualism oarecum modificat al lui Vasile, descris mai sus, care îl vedea pe Satana (Satanael) ca pe fiul cel mare al lui Dumnezeu, mai degrabă decât ca pe o

putere a răului, coeternă, care exista dintotdeauna alături de Dumnezeu. După ce l-a creat pe Adam, Satanael i-a cerut Tatălui să îi dea viață, promițând că Adam îi va sluji de acum înainte pe amândoi. Satanael a creat-o apoi pe Eva, a avut relații sexuale cu ea și l-a conceput pe Cain. Ispitit de Eva, Adam și-a pierdut castitatea și l-a conceput pe Abel, pe care Cain l-a ucis mai târziu. Satanael a fost apoi pedepsit, dar nu învins. Când un suflet omenesc l-a invocat, Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său, Cuvântul, care a intrat în urechea Fecioarei, a luat trup din ea și a ieșit întrupat din același loc. Isus a ajuns la maturitate, a părut că moare, apoi a coborât în iad, unde l-a legat pe Satanael și l-a deposedat de titlul său dumnezeiesc, *-el*; apoi s-a întors la Tatăl. Cristosul bogomilismului este astfel docetic, omenesc doar în aparență. O întrupare reală este exclusă, așa cum era de așteptat, din moment ce bogomilii considerau carnea ca fiind rea în sine.

Asemenea pavlicienilor, bogomilii detestau crucea, deoarece era simbolul uciderii Mântuitorului. În acest sens, ei se deosebeau radical de iconoclaști, pentru care crucea era simbolul religios prin excelență, luând locul multitudinii de icoane preferate de iconoduli. Templul din Ierusalim fusese cândva cartierul general al demonilor; acum, credeau bogomilii, aceștia își aveau centrul

principal la Hagia Sophia din Constantinopol, cea mai măreață biserică a creștinătății.

Ca și gnosticii, bogomilii își împărțeau adepții în credincioși obișnuiți și credincioși aleși, care deveneau aleși prin încercări speciale și printr-o ceremonie de inițiere aparte. Pentru acești aleși se făceau revendicări fantasmagorice: fiecare era egal cu Fecioara Maria și fiecare putea fi numit Maica lui Dumnezeu, deoarece fiecare era locuit de Duhul Sfânt și dădea naștere Cuvântului. Bogomilii se limitau la o singură rugăciune, Tatăl Nostru, repetată frecvent în fiecare zi.

Potrivit preotului bulgar Cosmas, din secolul al X-lea, bogomilii din vremea sa erau dualiști stricți; după cum vedem, cei descriși de Euthymius erau mai puțin radicali. Această diferență este confirmată în secolul al XIII-lea de către Rainerio Sacchoni, un fost catar.[9] În măsura în care radicalismul bogomililor mergea dincolo de viziunile pavlicienilor, este posibil ca bogomilii să se fi inspirat din tradiții oculte mai vechi. Filozoful Mihail Psellos (1018–cca 1078) i-a distins pe mai puțin cunoscuții mesalieni de cei pe care el îi numește manihei (adică pavlicienii); este posibil ca tradiția ocultă, pe care el o atribuie mesalienilor să provină din gnosticism și să fi fost transmisă mai departe și bogomililor.[10]

Dacă așa stau lucrurile, atunci această erezie are legătură cu dualismul precreștin și cu ideile mai luxuriante de tip gnostic, care îi disting pe bogomili de pavlicieni. După cucerirea temporară a Constantinopolului de către armatele occidentale, în 1204, puterea guvernării bizantine de a-i ține în frâu pe bogomili a scăzut, iar mișcarea a rezistat până când ținuturile balcanice au fost cucerite de către turci, în secolul al XV-lea.

După sfârșitul dinastiei Comnenilor, în 1185, Țaratul Bulgar a renăscut sub dinastia Asăneștilor. Ca o contrapondere la influența bizantină, noua dinastie a negociat cu papalitatea, care a îndemnat-o să îi suprime pe bogomili. Țarul Boris (1207–1208) a convocat un sinod la Târnovo, în 1211, care i-a condamnat pe bogomili, dar Boris a fost înlăturat de pe tron în 1218 de Ioan Asan II (1218–1241). Ioan i-a tolerat pe bogomili, dar mișcarea a fost nimicită în Bulgaria, când turcii au invadat-o în 1393. Ea a continuat să existe mai departe în vest, în Bosnia și Dalmația, unde adepții săi erau numiți patarini. Când turcii au preluat controlul asupra întregii Peninsule Balcanice în secolul al XV-lea, bogomilismul dispăruse pretutindeni. Asemenea monofiziților cu opt secole mai devreme, bogomilii s-au dovedit destul de receptivi la prozelitismul islamic, iar cea mai mare parte a locuitorilor Bosniei au devenit

musulmani.

Mișcarea bogomilă a reprezentat o provocare pentru ortodoxia creștină în mai multe moduri. Cel mai însemnat lucru pentru oamenii de rând a fost faptul că bogomilii păreau să practice felul lor de creștinism cu mai multă seriozitate și sinceritate decât majoritatea ortodocșilor. Acolo unde creștinismul nu putea decât să sugereze un răspuns la vechea problemă a originii răului, doctrina bogomilă pretindea că o explică. În cele din urmă, întrucât prea puțini creștini ortodocși erau capabili să argumenteze convingător împotriva bogomililor, atât autoritățile seculare, cât și cele spirituale au folosit forța împotriva lor, iar ceea ce fusese biserica martirilor a devenit biserica persecutorilor.

4. Catarii

Cea mai importantă dintre toate mișcările eretice din Evul Mediu a fost un ferment foarte complex, în primul rând dualist, cu legături directe cu bogomilismul, cunoscut sub numele de catarism. Catarii au fost ereticii medievali *per se*, și și-au meritat această denumire. Ei nu trebuie confundați cu un alt grup religios medieval, considerat adesea o formă de catarism, doar pentru că, asemenea catarilor, duceau o viață simplă și izolată.

Valdezii, sau Săracii din Lyon, au fost precursorii Reformei protestante și nu au fost nici dualiști, nici altfel de eretici în sensul modern; în momentul Reformei, ei s-au asociat cu aceasta și au devenit protestanți.

Mișcarea catarilor (de la grecescul *katharós*, „pur“) era deopotrivă dualistă și elitistă. Cu siguranță a fost încurajată de împrăștierea bogomililor prin Occident, ca urmare a încercărilor lui Alexie I de a le eradica erezia. Răspândirea rapidă a doctrinelor catare a reprezentat factorul crucial care a determinat papalitatea să instituie Inchiziția. Succesul continuu al catarilor s-a combinat cu politica dinastică franceză, provocând așa-numita Cruciadă Albigensiană (1208–1229), acele teribile războaie care au ruinat prosperitatea și cultura regiunii Provența (sudul Franței).

Înainte ca Alexie să ia măsuri împotriva bogomililor din Imperiul de Răsărit, în Occident existau deja focare de dualism fanatic, carismatic și adesea extrem de înflăcărat. O paralelă poate fi văzută în proliferarea din ziua de astăzi a religiilor și cultelor legate de hinduism, în Europa de Vest și în America de Nord; unele sunt importuri directe, altele de origine locală, dar toate răspund unei nevoi create de eșecul unei mari părți a religiei occidentale de a mai satisface anumite nevoi religioase profunde ale

Valdezii, sau Săracii din Lyon, au fost precursorii Reformei protestante și nu au fost nici dualiști, nici altfel de eretici în sensul modern; în momentul Reformei, ei s-au asociat cu aceasta și au devenit protestanți.

Mișcarea catarilor (de la grecescul *katharós*, „pur“) era deopotrivă dualistă și elitistă. Cu siguranță a fost încurajată de împrăștierea bogomililor prin Occident, ca urmare a încercărilor lui Alexie I de a le eradica erezia. Răspândirea rapidă a doctrinelor catare a reprezentat factorul crucial care a determinat papalitatea să instituie Inchiziția. Succesul continuu al catarilor s-a combinat cu politica dinastică franceză, provocând așa-numita Cruciadă Albigensiană (1208–1229), acele teribile războaie care au ruinat prosperitatea și cultura regiunii Provența (sudul Franței).

Înainte ca Alexie să ia măsuri împotriva bogomililor din Imperiul de Răsărit, în Occident existau deja focare de dualism fanatic, carismatic și adesea extrem de înflăcărat. O paralelă poate fi văzută în proliferarea din ziua de astăzi a religiilor și cultelor legate de hinduism, în Europa de Vest și în America de Nord; unele sunt importuri directe, altele de origine locală, dar toate răspund unei nevoi create de eșecul unei mari părți a religiei occidentale de a mai satisface anumite nevoi religioase profunde ale

oamenilor. Deși cultele religioase orientale moderne sunt, în general, mai degrabă moniste decât dualiste, acest curent spiritual modern are în comun cu mișcarea catară respingerea conceptului de Creație și a ordinii Creației și îi atrage pe mulți prin pretenția de a putea explica lucruri pe care religiile mai tradiționale nu le pot explica.

a. Începuturile maniheismului occidental

Deși bogomilii au stimulat apariția mișcării catare în Occident, ascensiunea acesteia a fost prea spectaculoasă pentru a putea fi explicată doar prin sosirea câtorva refugiați bogomili din Est. Dacă acceptăm argumentul unor istorici romano-catolici de marcă, potrivit cărora Occidentul a fost lipsit de erezii timp de sute de ani, înflorirea bruscă a acestui neomaniheism pare destul de surprinzătoare[11]. Chiar dacă recunoaștem că teologia nu a fost niciodată cu totul lipsită de polemici și că adopționismul, iconoclasmul și controversele despre euharistie și predestinare au tulburat serios liniștea creștinătății, este totuși adevărat că nimic din aceste controverse anterioare nu ne pregătea pentru violența cu care mișcarea catară a erupt pe scena religioasă.

Ceea ce deosebea catarismul de creștinismul tradițional era radicalitatea sa ruptă de cele lumești. În cele patru

secole de la începutul teologiei francilor în Occident, creștinismul devenise din ce în ce mai lumesc și mai realist. Rezultatul indecis al controversei predestinării a redus accentul pus de Biserică pe suveranitatea radicală a voinței lui Dumnezeu; controversa euharistică a fost rezolvată în sensul unei înțelegeri extrem de realiste a prezenței lui Cristos; conflictul dintre papalitate și imperiu, urmat de proiectul cruciadelor, a făcut din Biserică și din ierarhia sa o putere seculară printre celelalte puteri.

Aceste schimbări în teologie și spiritualitate au satisfăcut nevoile religioase ale unora, dar i-au frustrat pe cei a căror sensibilitate se îndrepta în direcția unei credințe și a unei moralități personale mai simple, centrate pe Biblie. În ciuda încercărilor repetate de reformă, corupția era răspândită în Biserica instituționalizată; nici măcar comunitățile monahale nu erau fără pată.[12] Ceea ce Biserica instituționalizată părea că nu vrea sau nu poate oferi, părea să fie oferit de unii dintre eretici: entuziasm, un sentiment de exaltare religioasă și puritate personală. Deși aceste valori au existat în Biserica Catolică, care a continuat să dea naștere unor bărbați și femei de o mare putere duhovnicească și sfințenie personală, ele au fost puse în umbră adesea de corupția generalizată a instituției ca întreg.

Noua mișcare eretică dualistă a abordat realitatea corupției generalizate în două moduri: a stabilit un standard elitist pentru lideri, membrii „aleși“ sau „spirituali“ ai comunității, iar ascetismul și autodisciplina de care dădeau dovadă au lăsat o impresie puternică asupra întregii societăți. Totodată, le permitea adepților săi de rând să trăiască dezinvolt, fără a fi tulburați de conștiința vinovată pe care o astfel de dezinvoltură ar fi produs-o în mod normal în rândul catolicilor. Astfel, a fost posibil ca unii să fie atrași de erezie pentru că erau dezgustați de tendințele lumești și corupte pe care le vedeau la liderii Bisericii, în timp ce alții îmbrățișau erezia tocmai pentru că le permitea un libertinaj pe care Biserica în principiu îl interzicea.

În ultimul sfert al secolului al XI-lea, unele dintre reformele morale ordonate de papa Grigore VII au început să se concretizeze. Firește, una dintre cele mai radicale decizii a fost interzicerea căsătoriei pentru preoți. Spre sfârșitul secolului, un călugăr flamand pe nume Tanchelm a declanșat o controversă prin denunțarea decretului papal care proclama că sacramentele conferite de preoții căsătoriți sunt invalide. Atât de mulți preoți erau căsătoriți, încât un astfel de decret amenința eficacitatea botezului, a împărtășaniei și a căsătoriei

a nenumărați creștini de rând, cărora li se spusese că validitatea sacramentelor Bisericii era garanția mântuirii lor. Pornind de la această arzătoare problemă populară, Tanchelm a ajuns să conteste întreaga structură a doctrinei și a vieții catolice.

În al doilea rând, Tanchelm a condamnat cu totul sacramentele, începând cu căsătoria. Și-a pus în practică noile opinii având aventuri cu multe dintre femeile care îi acceptau învățătura. Ca ramură libertină a gnosticismului, el susținea că faptele cărnii nu pot afecta puritatea sufletului. Tanchelm susținea că a fost inspirat direct de Duhul Sfânt si a oficiat o ceremonie în care s-a „căsătorit“ cu Fecioara Maria, amintind de afirmațiile nebunești ale primului gnostic, Simon Magul. Închis de arhiepiscopul de Köln, Tanchelm a evadat, dar la scurt timp după aceea a fost ucis de un preot. În jurul anului 1125 avea numeroși adepți în Antwerpen [sau Anvers, Belgia], iar prezența lor a fost semnalată în următoarele decenii și în multe părți din nordul Germaniei. Clerul din Liège s-a plâns într-o scrisoare adresată papei în 1144 că acești eretici îmbrățișau ideile maniheiste; acest lucru nu este destul de evident la Tanchelm, care cu siguranță nu a încercat să se comporte așa cum se așteptau bogomilii de la aleșii lor. În

schimb, Henric din Lausanne, contemporanul său, se pare că în același timp susținea idei teologice dualiste și menținea un standard mai ridicat de ascetism, cel puțin pentru o vreme.

În această fază timpurie, erezia lui Tanchelm a fost combătută de Bernard din Clairvaux (1091–1153), care, la început, a dorit ca ereticii să fie „înfrânți prin argumente, nu prin arme, [...] credința trebuie să fie transmisă, nu impusă“[13]. Bernard avea să descopere în curând că, deși putea inspira regii și cavalerii să „ia crucea“ și să se îmbarce într-o cruciadă, nu putea să-i convingă pe ereticii dualiști să se întoarcă la Biserică. Sfidând ordinea existentă, în care Biserica și instituțiile sale erau atât de împletite cu instituțiile seculare, ereticii stârneau violența mulțimii și neliniștea în rândul autorităților seculare, care curând aveau să încerce să-i anihileze, în cele din urmă cu încurajarea lui Bernard.

După uciderea lui Tanchelm, o serie de alți lideri carismatici au început să propovăduiască un dualism radical între spirit și carne, uneori dând un exemplu remarcabil de ascetism, alteori lăsând frâu liber poftelor trupești. Henric „Pustnicul“ din Lausanne și Pierre din Bruys și-au înflăcărat auditorii în întreg sudul Franței, spre marele necaz al lui Bernard din Clairvaux, precum și al lui Petru Venerabilul, starețul străvechii și

măreței mănăstiri de la Cluny.[14] Pierre din Bruys a fost ars pe rug în 1135, iar Bernard a început o misiune de predicare împotriva ereziei. Când s-a întors din misiune, în 1145, credea că a învins erorile, dar încrederea sa era nejustificată. Henric din Lausanne murise cam în această perioadă, dar mantia sa fusese preluată de Eudes de l'Étoile din Bretania, care își schimbase numele în Aeon și se autointitulase „Judecătorul Lumii". Eudes a fost târât în fața unui sinod ținut la Reims, în 1148, și condamnat la închisoare pe viață; a murit nu la mult timp după aceea.

În ciuda acestor eșecuri evidente, viziunea dualistă a continuat să se răspândească. Marele conciliu ținut la Saint-Félix-de-Caraman în 1167 a fost prezidat de recent sositul „episcop" bogomil al Constantinopolului, Nicetas, menționat anterior. Așadar, dualiștii occidentali îi priveau pe bogomili ca pe părinții lor spirituali. Nicetas a reușit să-i convingă pe ereticii occidentali să accepte un dualism fundamental mai degrabă decât dualismul monarhic modificat al altor bogomili, cum ar fi cel reprezentat de Vasile. Nicetas a hirotonit mai mulți episcopi: Bernard Raymond pentru Toulouse, Guiraud Mercier pentru Carcassonne, Raymond din Casalis pentru Val d'Aran și propriul său discipol Bartolomeu din Carcassonne ca episcop

de Albi, orașul de la care mișcarea își va trage numele.

Răspândirea a ceea ce numim astăzi albigensianism, din vremea tulburărilor de la început, asociate cu numele lui Tanchelm, din jurul anului 1115 până la convocarea unui mare sinod în 1167, rivalizează cu cea a creștinismului timpuriu. Firește că este mai bine documentată, deoarece autoritățile romano-catolice au combătut-o de la bun început și au documentat fiecare pas al opoziției lor față de ea, în timp ce primelor comunități creștine nu li s-a opus nimeni în mod sistematic și nici măcar nu au fost remarcate în mod deosebit de autoritățile Romei păgâne. De ce s-a răspândit dualismul atât de repede? Dualismul este o idee religioasă foarte naturală pentru om și se naște din veșnicul conflict dintre bine și rău. Doar printr-un efort răbdător poate creștinismul să-și depășească tendințele dualiste din interior.

b. Doctrinele catare

În ciuda numeroaselor nume atribuite acestor eretici dualiști – bogomili, publicani (din greacă *paulikianoí*, pronunțat „pavlikianoi“), catari, albigensi – ei par să fie destul de unitari în opiniile lor, în special după sinodul lor din 1167. Influența lui Nicetas a rezolvat, după cât se pare, ambivalența dintre dualismul

moderat și cel strict, iar varianta mai strictă a prevalat. Ființele spirituale, încarcerate în materia vulgară, sunt purificate printr-un ciclu de renașteri. Fiul este cel mai minunat dintre îngerii creați și este adoptat în mod special de Tatăl; Duhul Sfânt este eonul care se ocupă de spiritele cerești care slujesc scânteia divină din om. Cristos doar a părut a fi om, nu a murit și nici nu a înviat. Noul Testament este opera lui Dumnezeu, iar Vechiul Testament, opera Celui Rău.

Viziunile catare sunt astfel un amestec de idei dualiste și gnostice, dar nu știm dacă ele derivă dintr-un contact real cu surse dualiste sau pur și simplu au reapărut ca produse ale fertilei, dar limitatei fantezii religioase a omului. Bogomilii și catarii par să se deosebească de dualiștii manihei și marcioniți anteriori prin învățăturile lor despre sexualitate, cel puțin în ceea ce-i privește pe credincioșii obișnuiți. Cei mai mulți dintre dualiștii mai vechi pretindeau cel mai strict ascetism – fără carne sau alte alimente de origine animală, fără vin și fără activitate sexuală. Căsătoria era combătută din mai multe motive. Este un atașament bazat pe trup și pe apetitul său sexual și face ca oamenilor căsătoriți să le fie dificil să evite relațiile sexuale frecvente. În plus, căsătoria favorizează în mod clar nașterea de copii, ceea ce

implică aducerea de noi ființe spirituale sub stăpânirea trupurilor de carne, ajutând astfel cauza Răului. În ceea ce îi privește atât pe bogomili, cât și pe catari, mărturiile care atribuie puritatea morală liderilor (celor „aleși“ sau „puri“), dar destrăbălarea majorității adepților, sunt prea numeroase și unanime pentru a presupune că toate sunt niște născociri ostile. Întrucât relațiile heterosexuale normale contribuie la reproducere, acestea au fost descurajate, iar în locul lor au fost încurajate diverse forme alternative de activitate sexuală; expresia vulgară *bugger* [românescul „bulangiu“] este o corupere a lui „bulgar“, numele dat adesea bogomililor în Occident din pricina originii lor balcanice. Deși acești manihei medievali permiteau credincioșilor obișnuiți să ducă o viață libertină în desfrâu, se aștepta ca toți catarii să primească ceremonia *consolamentum* înainte de moarte și astfel să moară puri. Întrucât mulți adepți se simțeau incapabili să țină ascetismul strict cerut de cei desăvârșiți, mai ales după o lungă perioadă de libertinaj, mulți așteptau până când erau în pragul morții pentru a primi *consolamentum*; albigenzii bogați angajau doi însoțitori care să fie cu ei în permanență, gata să le administreze *consolamentum*-ul cu promptitudine în cazul unui pericol brusc pentru viață. Alții, după ce primeau *consolamentum*,

începeau imediat așa-numita *endura*, adică „postitul până la moarte“.

c. Represiunea

Oricât de neplăcută ar părea această revenire a dualismului pentru creștinii ortodocși, atât în teorie, cât și în practică, ne vine greu să credem că mijloacele folosite pentru a i se opune nu sunt oribile. Atunci când împărăteasa regentă Teodora și mai târziu împăratul Ioan I Tzimiskes i-au strămutat pe pavlicieni, au avut câteva motive politice și militare importante pentru a face acest lucru. La granița cu arabii, pavlicienii nu erau de încredere și erau susceptibili să schimbe tabăra. Aflați în fața bulgarilor creștini, recent convertiți, nu aveau nimic de câștigat dacă abandonau imperiul și chiar riscau să își piardă pământurile și casele dacă permiteau bulgarilor să îi invadeze. După ce Alexie I a început o represiune severă, ordonând execuția bogomilului Vasile, politica autorităților seculare și a Bisericii devine tot mai greu de justificat[15]; în special în Occidentul latin, unde, în absența unui guvern puternic și centralizat, Biserica însăși a preluat sarcina sângeroasă a persecuției.

Autocratul Alexie I l-a condamnat pe Vasile în conformitate cu vechile legi imperiale romane, care datau de la Iustinian I și care tratau anumite forme de erezie ca infracțiuni penale. În

Occident, dreptul roman fusese abandonat și existau doar pedepse ecleziastice pentru erezie: pentru laici, excomunicarea, iar pentru clerici, închisoarea într-o mănăstire. Când Gottschalk a fost biciuit pentru că a refuzat să se lepede de erezie, a suferit o pedeapsă monahală, nu una seculară. Noua erezie albigensă s-a dovedit a fi mult prea puternică pentru a fi combătută doar cu sancțiuni bisericești precum excomunicarea. Vigoarea ei a determinat Biserica să creeze Inchiziția.

Înainte ca erezia să fie declarată infracțiune, înflăcăratele patimi populare începuseră să dea naștere la acte sporadice de violență. Aceste dezordini păreau să escaladeze într-o anarhie generală, astfel că, atât autoritățile laice, cât și cele bisericești au început să instituie măsuri de control al ereticilor, considerând că acest lucru era mai potrivit decât eforturile de a stăpâni indignarea populară și violența împotriva lor.[16] Aceste măsuri inițiale de represiune au fost în afara legii și au fost deopotrivă arbitrare și severe. Atunci când predicatorii milostivi constatau că eforturile lor de convingere eșuau, recurgeau adesea la forță. Pedepsele „moderate“, cum ar fi amenzile, confiscarea proprietății și exilul, au fost rapid înlocuite de încarcerare, stigmatizarea cu fierul încins și diverse

alte forme de pedeapsă capitală. Acest lucru depășea cu mult ceea ce era permis de dreptul canonic de la acea vreme. Deși Codul lui Iustinian (*Codex Iustinianus*), care era drept civil, prevedea pedeapsa cu moartea pentru adepții maniheismului, *Decretum*, o colecție de drept canonic romano-catolic, publicată de Grațian din Bologna în jurul anului 1140, prevedea doar amenzi sau exil.

Nu a existat o legislație sistematică împotriva ereziei în Occident pentru simplul motiv că erezia nu a mai fost o problemă majoră de când invaziile germanice desființaseră vechiul drept roman, care prevedea o legislație împotriva ereziilor. În plus, cei mai mulți dintre cei care erau cercetați ca posibili eretici erau clerici și adesea călugări, și astfel erau supuși disciplinei ecleziastice și monastice. Ceea ce a făcut în cele din urmă ca ereziile să devină o problemă majoră și a determinat atât Biserica, cât și statul să ia măsuri explicite împotriva lor este combinația dintre izbucnirea controverselor și a ereziilor majore și creșterea tot mai mare a sensibilității populare față de problemele religioase. Deși erezia era doar o infracțiune ecleziastică, relația strânsă dintre Biserică și stat în societatea medievală însemna că orice lucru care o amenința pe una o deranja și pe cealaltă.

Una dintre primele figuri importante

care au provocat Biserica și statul să ia măsuri împotriva lui a fost Arnold din Brescia, elev al lui Pierre Abélard (1079–1142). Arnold a inițiat o rebeliune religios-civilă și efectiv a condus Roma între 1146 și 1149. Când episcopul de Brescia, Manfred, a încercat să aplice disciplina bisericească împotriva clerului disident, asceticul Arnold a atacat ambele părți, acuzând că bogăția Bisericii este rădăcina răului. În timp ce episcopul era absent, Arnold a stârnit o rebeliune împotriva lui și a împiedicat întoarcerea sa. Papa Inocențiu II (1130–1143) i-a ordonat lui Arnold să părăsească Italia, ceea ce a și făcut, dar s-a întors după o scurtă absență. Expulzat din Franța de către regele Ludovic VII la cererea lui Bernard din Clairvaux, Arnold a trecut prin Zürich și Passau înainte de a se întoarce la Viterbo, în Italia, unde s-a spovedit papei Eugen III și a primit iertarea. Dar, în decurs de un an, a devenit din nou un agitator. Mergând la Roma, a stârnit masele și a reînviat pentru sine vechiul titlu republican de „tribun al poporului“, expulzându-l pe papa Eugen. Papa s-a întors cu forțe militare în 1149, dar a fost alungat din nou în anul următor. În cele din urmă, în 1154, noul împărat german, Frederic I Barbarossa (1152–1190), l-a prins pe Arnold și l-a predat noului papă, Adrian IV (1154–1159), care a dispus decapitarea

acestuia. Decapitarea era pedeapsa pentru rebeliune, o infracțiune penală împotriva statului, nu pentru erezie.

Deși prima jumătate a secolului al XII-lea a produs lideri spirituali remarcabili și carismatici, cum ar fi Bernard din Clairvaux și Hugo de Saint-Victor, aceștia nu au reușit să facă prea mulți pași nici împotriva ereticilor dualiști, pe de o parte, nici împotriva rigoriștilor politico-ecleziastici, cum ar fi Arnold din Brescia, pe de altă parte. Credința din această „Epocă a Credinței“ nu era nicidecum o normă fixată și universal acceptată. Întrucât un număr dintre acești eretici medievali chiar s-au ridicat împotriva autorităților civile și au încurajat în mod activ rebeliunea, la început nu a fost foarte clar dacă pedepsele cumplite pe care le-au primit erau pedepse pentru erezie sau pentru răzvrătire. Erezia a subminat structura socială a monarhiilor creștine ale vremii, iar mulți conducători – cum ar fi Ludovic VII al Franței – se temeau cu adevărat de eretici ca de niște revoluționari. Ludovic l-a presat pe papa Alexandru III (1159–1181) să ia măsuri decisive pentru a opri răspândirea ereziei. Alexandru s-a conformat, și un sinod ținut la Tours, în 1163, a emis prima legislație generală împotriva ereziei elaborată de Biserica medievală. Conciliul a autorizat doar închisoarea și confiscarea proprietății ca pedepse

pentru eretici, deși în practică se impuneau deja pedepse mai severe, inclusiv execuția.[17]

Represiunea forțată a dus la o rezistență violentă din partea multora dintre dualiștii occidentali, fiindcă aceștia nu erau pacifiști precum bogomilii. În consecință, Conciliul al III-lea de la Lateran (1179) a inclus printre motivele de anatemizare a ereticilor dualiști și rezistența armată față de autorități.[18] O comisie papală, precursoarea temutei Inchiziții, sosise la Toulouse în anul precedent pentru a-i cerceta pe eretici. Prima sa victimă a fost un burghez bogat pe nume Pierre Malan, care pretindea că este Ioan Evanghelistul. Acesta și-a retras cuvintele și a fost predat conducătorului laic, contele de Toulouse, pentru a fi pedepsit: proprietățile sale au fost confiscate, casa în care se întâlnea cu alți eretici a fost distrusă, iar el a fost trimis să slujească săracilor în Țara Sfântă timp de trei ani.

În anul 1184, papa Lucius III (1181–1185) și împăratul Frederic I Barbarossa au făcut un nou pas în organizarea Inchiziției, înființând comisii episcopale pentru a controla ereziile din nordul Italiei. Aceste comisii erau împuternicite să îi dezmoștenească pe clericii găsiți vinovați de erezie și să „îi predea autorităților seculare“. Laicii acuzați de erezie, dacă nu-și puteau dovedi

nevinovăția, erau, de asemenea, predați autorităților civile pentru a fi pedepsiți. Acest acord, care datează din 1184, nu prevedea pedeapsa pe care statul urma să o aplice. Obiceiul execuției prin ardere pe rug pare să dateze dintr-un decret ceva mai târziu, emis în Aragon de regele Petru II, în 1197.

Următorul pas important în crearea Inchiziției a fost făcut de papa Inocențiu III (1198–1216) imediat după ce a urcat pe scaunul papal; el a plasat comisiile episcopale de inchiziție din sudul Franței sub supravegherea sa personală. În timpul lui Inocențiu III – deși nu la ordinul său – infama Cruciadă a IV-a a fost deturnată dinspre Țara Sfântă către capturarea și jefuirea Constantinopolului, o rană gravă pentru Imperiul de Răsărit, vechi de aproape un mileniu la acea vreme. Acesta nu și-a mai revenit niciodată complet, deși a supraviețuit, deteriorându-se progresiv, până în 1453. În Occident, același papă a inițiat în 1208 o „cruciadă“ împotriva catarilor, sau albigensilor din sudul Franței. Războaiele albigensilor au durat douăzeci și unu de ani, lăsând cultura provensală în ruină și facilitând ascensiunea Franței ca stat național puternic centralizat.

În cel de-al II-lea secol al erei creștine, majoritatea creștinilor au refuzat să se înarmeze. Un mileniu mai târziu, creștinii nu luptau doar pentru Biserică împotriva

„necredincioșilor“ care cuceriseră străvechile ținuturi biblice, ci și împotriva altor creștini, eretici, care cereau doar să poată trăi în pace pe pământul lor strămoșesc. Creștinismul a avut nevoie de o mie de ani pentru a iniția cruciadele împotriva necreștinilor și de puțin mai mult de un secol în plus pentru a începe să le folosească împotriva ereticilor din sânul său.

5. „Erezia“ sărăciei

Oricât de îngrozitoare ar fi fost folosirea violenței împotriva albigenzilor dualiști, trebuie să recunoaștem că erezia lor este incompatibilă cu creștinismul, ba chiar cu religia biblică ca atare. Dacă s-ar fi impus, creștinismul ar fi încetat să mai existe. Faptul că erau atât de multe în joc ajută la explicarea furiei cu care Biserica medievală a luptat împotriva dualiștilor, deși nu o justifică. În același timp, natura fatală a conflictului Bisericii cu dualismul face să pară într-adevăr ciudat faptul că Biserica i-a tratat cu o ferocitate similară și pe alți disidenți, care în realitate nu erau deloc eretici. Aceștia erau predicatorii „sărăciei apostolice“, cei care susțineau că Isus și discipolii săi nu dețineau absolut nimic și trăiau într-o sărăcie voluntară și totală. Arnold din Brescia, care a detronat temporar un papă, este cel mai proeminent exemplu

timpuriu de „eretic“ a cărui principală vină a fost respingerea bogăției lumești.

Este posibil ca pentru papii medievali factorul crucial care i-a determinat să-i condamne pe acești disidenți să fi fost chiar respingerea de către ei a autorității papale; fie că erau radical necreștini, precum dualiștii, fie că erau doar excesiv de simpli, precum unii dintre predicatorii sărăciei, important era că subminau autoritatea papală și, odată cu ea, pe cea a Bisericii, care pretindea că este singura cale de mântuire. În orice caz, atât în practică, cât și, într-o oarecare măsură, în teorie, romano-catolicismul a eșuat în mod frecvent să facă o distincție limpede între ereticii ale căror opinii ar fi distrus credința creștină, și alții a căror principală ofensă consta în faptul că socoteau creștinismul ca fiind formalist, inconsistent și ipocrit.

Întrucât atacul romano-catolic asupra ereziei i-a lovit puternic și pe protestanți, în ciuda acordului lor cu catolicismul cu privire la afirmațiile din marile crezuri, și ei au avut tendința de a pierde din vedere distincția dintre ereticii propriu-ziși și cei etichetați cu acest nume doar pentru că nu se simțeau bine într-o Biserică lumească. De la Luther încoace, protestanții s-au grăbit să recunoască și să își revendice afinitatea cu mulți dintre cei pe care Roma îi cataloga drept eretici, în special cu valdezii italieni și husiții din

Boemia. Fiindcă neagă faptul că „ereticii“, precum husiții sau valdezii, sunt periculoși pentru creștinism și, de fapt, susțin că sunt necesari, protestanții tind să treacă cu vederea faptul că unii eretici și ereziile pe care le propovăduiesc amenință cu adevărat viața Bisericii.

Arnold din Brescia este un exemplu de lider carismatic care a respins bogăția, dar care a ajuns rapid să se bucure de influență politică, cel puțin pentru o perioadă scurtă de timp. Un grup mai mare și mai reprezentativ, care, de asemenea, a propovăduit „erezia“ sărăciei, fără a căuta însă și puterea politică, sunt valdezii. Aceștia își datorează originea, asemenea ordinului romano-catolic al franciscanilor, apărut puțin mai târziu, convertirii unui singur om la idealul sărăciei.

a. Valdezii

Valdes sau Waldo (numele „Pierre“ este atestat doar relativ târziu), un negustor înstărit din Lyon, a trăit experiența convertirii la idealul sărăciei în timpul unei crize economice din 1176. Mișcarea sa nu a fost nici prima, și nici măcar a doua dintre mișcările secolului împotriva bogăției și luxului Bisericii. Protestul revoluționar al lui Arnold din Brescia a fost urmat de o serie de alte mișcări în Lombardia, în nordul Italiei. Între 1164 și 1171, Hugo Speroni, consul la Piacenza, a

respins sacramentele, în special botezul, penitența și euharistia, și a încercat să le înlocuiască cu o comuniune spirituală cu Cuvântul. Viziunile sale sunt cunoscute doar din argumentele de respingere a lor, prezentate de colegul său Vacarius († cca 1198). Grupul condus de Speroni, așa-numiții *Humiliati*[28], pare să fi fost un fel de anticipare a primilor quakeri, subliniind atât simplitatea vieții, cât și comuniunea intimă și personală cu Dumnezeu prin Cuvânt.

Valdes și adepții săi sunt mai bine cunoscuți. Fiind un laic neinstruit, nu putea citi Biblia în limba latină, așa că și-a rugat doi prieteni clerici să îi traducă anumite părți. Le-a învățat pe de rost și apoi și-a asumat sarcina de a pune la dispoziția publicului Scripturile în aceste traduceri „vulgare“. (Expresia învechită „limbă vulgară“ înseamnă „limbă obișnuită“, spre deosebire de latină; este interesant faptul că traducerea latină a lui Ieronim se numește Vulgata, deoarece era scrisă în latina vorbită în mod obișnuit în zilele sale, nu în limba elegantă a clasicilor; această Biblie Vulgata a fost cea pe care Valdes a tradus-o în limba „vulgară“ din sudul Franței.)

După ce a renunțat la toate bunurile sale, Valdes s-a înconjurat de un grup de bărbați și femei care au început să predice Evanghelia. Doctrinele lor nu erau ciudate și nici Valdes nu intenționa

să inoveze. În 1179, el a cerut Conciliului al III-lea de la Lateran autorizația ecleziastică pentru a putea predica și chiar s-a întâlnit cu papa, însă papa Alexandru III i-a interzis în mod expres să continue. Valdes nu s-a descurajat și, în curând, adepții săi au ajuns să fie răspândiți pretutindeni în sudul Franței și în nordul Italiei; se pare însă că valdezii nu au făcut prea multe progrese în Languedocul învecinat, acolo unde dualismul era deja împământenit. Nu numai că valdezii erau mai puțin eretici decât dualiștii, dar erau și mai morali. În timp ce dualiștii propovăduiau o moralitate înaltă în teorie, dar îi rezervau aplicarea doar celor „puri“, permițând „credincioșilor“ de rând să trăiască în mod libertin, valdezii au încercat să aplice tuturor credincioșilor standardele de spiritualitate rezervate până atunci doar ordinelor religioase; mai mult, spre deosebire de sârguincioșii benedictini, primii valdezi chiar au respins munca manuală, optând să trăiască doar din pomeni. Această ultimă tendință, desigur, nu era posibilă în nici o regiune în care valdezii deveneau numeroși. Spre deosebire de dualiști, ei credeau în dumnezeirea lui Cristos și în căderea omului și au păstrat atât sacramentul spovedaniei, cât și euharistia, deși le acceptau doar de la ministranții evlavioși. Ei negau privilegiile slujirii preoțești și

permiteau oricărui om drept să pronunțe iertarea și să celebreze euharistia. În acest sens, ei anticipează în mod clar insistența lui Luther asupra preoției tuturor credincioșilor. Sursa și puterea convingerilor religioase valdeze se aflau în angajamentul lor față de autoritatea Scripturii și în eforturile de a o face cât mai larg cunoscută. Spre deosebire de catari, care puneau în circulație diverse versiuni legendare ale textelor biblice[19], Bibliile folosite de valdezi erau la fel de exacte și de încredere ca Vulgata, pe care se bazau.

b. Continuarea prigonirii valdezilor

În martie 1180, Valdes a apărut la un sinod din Lyon în fața lui Henric din Marcy, cardinal de Albano (care îl urmase pe Bernard ca abate de Clairvaux), un persecutor energic al catarilor. Valdes a prezentat o confesiune pe deplin ortodoxă și a denunțat toate erorile catarilor; ceea ce el dorea nu era altceva decât un fel de ordin cerșetor laic, precum cel înființat cu succes de Francisc din Assisi o generație mai târziu. Cardinalul a fost de acord, dar conflictul a izbucnit din nou în curând. Valdezii au insistat să continue predicarea laică; o făceau și femeile, inclusiv prostituatele convertite. Au fost trimise plângeri la Roma, iar în 1184 papa Lucius III i-a condamnat pe „Săracii din Lyon“

împreună cu ereticii catari, în ciuda faptului că adepții lui Valdes au continuat să se opună foarte energic catarilor. Insistența lor că un preot trebuie să fie demn din punct de vedere spiritual pentru a administra sacramentele s-a ciocnit puternic cu insistența Bisericii Romane asupra ideii că mandatele sfinte primite de toți preoții sunt suficiente pentru a face sacramentele valide.

Papa Inocențiu III a fost mai sensibil decât Lucius și a recunoscut că această condamnare generală a predecesorului său impusă „Săracilor din Lyon“ și *humiliati*-lor, alături de catarii dualiști, a mers prea departe; el a făcut un efort pentru a-i reconcilia pe *humiliati*, care au fost primiți înapoi în Biserică, devenind o comunitate laică recunoscută oficial. A fost o situație neobișnuită și fără precedent ca un grup recent condamnat drept sectă eretică să fie recunoscut și reprimit în comuniune. Inocențiu a reușit, de asemenea, să reconcilieze cu Roma un număr mare de valdezi. În acest fel, el a acceptat drept legitime preocupările spirituale care provocaseră protestul valdezilor și al *humiliati*-lor. Valdezii din nordul Italiei, spre deosebire de cei din sudul Franței, nu disprețuiau munca manuală și, prin urmare, nu erau dependenți de pomeni. Valdezii italieni au respins, de asemenea, exemplul lui Valdes de a-și părăsi soția; în același timp,

italienii au fost mai severi și mai consecvenți decât francezii din sud în respingerea slujirii sacramentale a preoților nevrednici. Deși nici unul dintre valdezi nu a fost atât de ostil Bisericii instituționalizate sau la fel de periculos precum catarii, și ei au fost persecutați de Inchiziție și vor supraviețui ascunși în văile izolate din Piemont și Savoia, până când Reforma le va aduce un puternic sprijin.

6. Pierre Abélard

Prima înflorire reală a scolasticii medievale este asociată cu numele lui Pierre Abélard (1079–1142) și Anselm din Canterbury (1033–1109), ceva mai în vârstă. Chiar dacă mișcarea a început mai devreme, cu Fulbert din Chartres (†1028) și cu discipolul său Berengar, Anselm a fost cel care a dus ortodoxia scolastică la cea mai înaltă dezvoltare, înainte de apariția lui Toma din Aquino; Abélard, într-un fel ca și Berengar, reprezintă polul opus al tradiției scolastice. Sub Abélard, intelectul era încă în slujba religiei, dar a început să se rupă de legăturile pe care le impuneau dogma și tradiționalismul și, în cele din urmă, a sfârșit prin a zdruncina temeliile pe care încercase să le construiască. Deși numele lui Abélard a apărut deja în discuția noastră atunci când am urmărit direcția

maniheilor din Evul Mediu și, deși Arnold din Brescia i-a fost elev și l-a apărat (Bernard din Clairvaux l-a numit pe Arnold purtătorul de lance al lui Abélard), însemnătatea principală a lui Abélard a constat în influența sa asupra științei teologice, nu asupra revoluției religioase.

Ca filozof și teolog laic înainte de 1109, Abélard nu a arătat decât dispreț față de erezie; de altfel, de-a lungul întregii sale vieți a dorit să fie un învățător pios al Bisericii. A devenit călugăr abia la patruzeci de ani, după aventura amoroasă cu eleva sa Héloise și castrarea sa ulterioară de către unchiul ei furios. Calea preoției i-a fost închisă din cauza mutilării. Setea de cunoaștere și vanitatea personală l-au făcut să-și găsească bucuria în argumente dialectice și în inovații. Erezia de care va fi acuzat nu a rezultat din motive religioase sau ascetice, ca în cazul valdezilor și al dualiștilor, ci din curiozitatea și vanitatea sa intelectuală. Abélard studiase cu Roscelin, ale cărui opinii despre Treime au fost considerate de Anselm drept triteiste, astfel că a trebuit să renunțe la ele în 1092. La vremea respectivă, Abélard îl criticase pe Roscelin, numindu-l „pseudodialectician“ și „pseudocreștin“, însă chiar prima sa lucrare, care încerca și ea să explice Treimea, a avut aceeași soartă la Soissons, în 1121; atunci lui

Abélard nu i s-a permis să vorbească în apărarea sa și a trebuit să-și ardă cărțile cu propriile mâini.[20]

Eroarea lui Abélard a constat în convingerea că misterul Treimii poate fi înțeles în mod rațional; el și-a ars prima carte (cu toate că aceasta a devenit mai târziu baza lucrării sale intitulate *Teologia creștină*), deși nu a renunțat la convingerea sa. El a continuat să încerce să explice misterele și și-a găsit mulți elevi admiratori; un conflict deschis nu a izbucnit însă decât aproape de sfârșitul vieții sale, când omniprezentul Bernard din Clairvaux l-a luat la întrebări și i-a cerut să renunțe la a mai preda în moduri care se pretau atât de ușor la neînțelegeri.

Abélard pare să fi fost înclinat să se supună, dar Arnold din Brescia i-a susținut cauza și a inflamat conflictul. Bernard a reacționat, extrăgând nouăsprezece teze din operele lui Abélard și condamnându-le ca eretice la Sens, fără a-i acorda lui Abélard o audiere. Abélard a făcut apel la papă, care însă i-a dat ascultare lui Bernard și a reafirmat decizia de la Sens. Abélard a fost condamnat să păstreze tăcerea și să-și petreacă restul zilelor închis într-o mănăstire. S-a îmbolnăvit aproape imediat și a fost îngrijit la Cluny, unde abatele Petru Venerabilul a reușit să obțină împăcarea cu Bernard și anularea

condamnării papale înainte ca Abélard să moară în 1142. Abélard a susținut că tezele sale care fuseseră condamnate erau greșit înțelese, dar nu a insistat să le mai susțină. În ultima sa lucrare, *Dialog între un filozof, un evreu și un creștin*[21], Abélard și-a afirmat încă o dată convingerea că doctrinele creștine pot fi demonstrate rațional chiar și evreilor și păgânilor.

În 1140, la Sens, Abélard a încercat în zadar să-l atragă în ajutorul său pe Gilbertus Porretanus, viitorul episcop de Poitiers, strigând: *Tua res agitur*! („Te privește și pe tine!“). Gilbert a refuzat, dar acest lucru nu l-a protejat de zelul lui Bernard împotriva suspiciunilor de erezie. Potrivit lui Bernard din Clairvaux, Gilbert, deși făcea toate eforturile pentru a fi ortodox, încerca prea mult să înțeleagă Treimea în mod rațional, creând astfel confuzie. El făcea o distincție între dumnezeire, esența lui Dumnezeu, și Dumnezeu însuși, Persoana. A vorbi despre Dumnezeu ca Persoană, spunând în același timp că dumnezeirea subzistă în cele trei Persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, pare să sugereze o a patra Persoană, și anume Dumnezeu, alături de celelalte trei. În ciuda râvnei lui Bernard de a-l condamna, Gilbert a reușit să se sustragă condamnării ca eretic prin corectarea unora dintre formulări.

a. Petru Lombardul

Dacă Abélard a modelat mentalitatea scolasticii, Petru Lombardul (†1160) a fost cel care i-a dat structura. Cea mai faimoasă lucrare a sa, *Sentințele*, este împărțită în patru „cărți“, care tratează despre Dumnezeu, despre creație și cădere, despre întrupare și răscumpărare și, în final, despre sacramente și escatologie. Această structură, care corespunde vag cu cea a crezurilor ecumenice, a fost păstrată în majoritatea lucrărilor de dogmatică de la el încoace. El nu a fost însă apreciat în mod universal: Gautier din Saint-Victor l-a denunțat ca pe unul dintre cele „patru labirinturi ale Franței“, iar abatele Gioacchino l-a învinuit că l-a transformat pe Dumnezeu într-o „cuaternitate“, așa cum Bernard din Clairvaux îl acuzase anterior pe Gilbert Porretanus.

b. Gioacchino din Fiore

Abatele Gioacchino din San Giovanni in Fiore († 1202), considerat ortodox în timpul vieții sale, a fost condamnat postum de către Conciliul al IV-lea de la Lateran din 1215 și este socotit în mod general printre marii eretici medievali, în mare parte datorită influenței postume pe care ideile sale au avut-o asupra celei mai radicale ramuri a noului Ordin Franciscan, așa-numiții franciscani

spirituali. Gioacchino a fost cu siguranță ortodox în ceea ce privește teologia și cristologia, dar a dezvoltat o viziune impresionantă asupra istoriei și niște viziuni remarcabile cu privire la viitor; erezia sa a fost istorică, sau mai degrabă escatologică.

Creștinismul ortodox a împărțit în general întreaga istorie în două perioade, marcate de Vechiul și Noul Testament, sau de Lege și Evanghelie. Deși așteptarea milenaristă – speranța că Cristos se va întoarce pentru a instaura o împărăție de o mie de ani pe pământ – era predominantă în Biserica primară, influența lui Augustin i-a determinat pe majoritatea creștinilor tradiționali să renunțe la ideea unui mileniu pământesc și să se aștepte ca revenirea lui Cristos să ducă imediat la Judecata de Apoi și la starea veșnică și neschimbătoare a Cerului. În contrast cu această diviziune în două perioade specifice a Vechiului și Noului Testament, Gioacchino a conceput o diviziune tripartită a istoriei, bazată pe Persoanele Treimii. Perioada Vechiului Testament a fost epoca Tatălui, o epocă a Legii; perioada Noului Testament a fost epoca Fiului, bazată pe Evanghelie. Cea de-a treia epocă ar fi Epoca Duhului Sfânt, bazată pe un nou legământ și pe o Evanghelie spirituală, sau eternă. Vechiul Testament a fost epoca guvernării civile, Noul Testament cea a Bisericii și a

ierarhiei; cea de-a treia perioadă va fi o epocă a guvernării spirituale, a unei Biserici monastice. Gioacchino și adepții săi erau obsedați de conștiința corupției creștinismului și a esenței opresive a structurilor de putere seculară, creștine doar cu numele. Ei se așteptau ca Biserica să fie reformată de un papă angelic, care să-i desființeze toate bogățiile și tot luxul; în același timp, se așteptau ca ordinea seculară să dea naștere unui Anticrist. Bineînțeles că ideile lui Gioacchino erau radical critice față de Biserica existentă și față de ierarhia sa și, în consecință, erau la fel de odioase pentru ierarhie pe cât erau de atractive pentru mulți dintre cei care căutau transformarea Bisericii. Aceste idei au fost preluate de una dintre noile clase de ordine spirituale, care au luat ființă la scurt timp după moartea sa, franciscanii.

Gioacchino a reușit să îndrepte atenția unui mare segment al creștinătății dinspre prezent înspre viitor, dinspre Biserica actuală și pretențiile sale spre o escatologie realistă și spre așteptarea iminentă a ultimelor zile. Ideile sale au fost curând declarate eretice și au dispărut de pe scena religioasă, dar periodizarea sa a istoriei în trei stadii continuă să fascineze și să influențeze pe mulți. Divizarea tradițională a istoriei lumii în Antichitate, Evul Mediu și Modernitate implică faptul că epoca

noastră actuală este epoca împlinirii. G.E. Lessing, în secolul al XVIII-lea, credea că omenirea a depășit atât Legea, cât și Evanghelia și a ajuns la o a treia vârstă a Rațiunii. Naționalismul rusesc a considerat Moscova a treia Romă, iar escatologia comunistă modernă încorporează o parte din vechea mistică a celei de-a treia Rome. Când și-a proclamat cel de-al Treilea Reich, Hitler a evocat în mod conștient Sfântul Imperiu Roman și Imperiul German al lui Bismarck ca predecesori ai acestuia, dar limbajul său milenarist arată că Hitler își vedea Reich-ul de o mie de ani în termeni mistici, ca fiind mult mai mult decât un simplu imperiu german restaurat. Cu siguranță, o parte din fascinația pe care Hitler o exercita asupra germanilor, inclusiv asupra unui număr surprinzător de mare de creștini, atât liberali, cât și conservatori, se datora faptului că, în mod conștient sau inconștient, el a trezit în ei așteptările unei ere finale, mesianice, pe cale să apară în istoria lumii. Desigur, Moscova și Hitler sunt departe de ceea ce și-ar fi dorit Gioacchino; ele corespund mai degrabă ideii sale despre Anticrist. Cu toate acestea, i-au împrumutat viziunea sa profetică. Deși Gioacchino a murit înainte de fondarea Ordinului Franciscan, faima sa în istoria Bisericii se bazează pe entuziasmul pe care l-a inspirat în rândul

franciscanilor, care îl vedeau pe fondatorul lor, Francisc, ca împlinind speranța lui Gioacchino de a avea un lider angelic.

7. Noile ordine

Mănăstirea de la Cluny, fondată în 910, a fost punctul de plecare al mișcării de reformă care și-a atins apogeul sub papa Grigore VII (1073–1085). Mișcarea de reformă cluniacă s-a bazat pe respectarea strictă a Regulii Benedictine și, deși Cluny a exercitat o dominație monarhică asupra mănăstirilor fiice ulterior înființate, nu a fondat nici un ordin nou. Sfârșitul secolului al XI-lea și începutul secolului al XII-lea au fost martorele nașterii mai multor ordine religioase noi și importante. Dintre acestea s-a remarcat Ordinul Cistercian, al cărui cel mai faimos membru a fost Bernard din Clairvaux, dar nu este nicidecum singurul: Ordinul Canonicilor Augustinieni și Ordinul Premonstratens sunt cele mai cunoscute, printre multe altele. În plus, în secolul al XII-lea, în epoca cruciadelor, au luat naștere și ordinele cavalerești, printre care se numără Cavalerii Sfântului Ioan, Cavalerii Templieri și, ceva mai târziu, cele două ordine germane, Cavalerii Sabiei și Cavalerii Crucii, cunoscute ca Ordinul Teutonic (reunite după 1237).

Dar cea mai radicală transformare a vieții monahale a avut loc odată cu înființarea ordinelor cerșetoare, sau de cerșetori, în secolul al XIII-lea.

Înființarea ordinelor cerșetoare reprezintă o continuare, în cadrul Bisericii instituționalizate, a impulsurilor care au dus la apariția „Săracilor din Lyon“ și a *humiliati*-lor. Aceste noi ordine se deosebeau în mod radical de ordinele care le precedaseră prin abordarea mult mai radicală a sărăciei, un ideal monahal adesea onorat mai degrabă prin nerespectare decât prin practică. În timp ce călugării anteriori făcuseră un jurământ de sărăcie, jurământul se aplica doar indivizilor, nu și mănăstirii sau ordinului; o mănăstire putea fi bogată. Noile ordine respingeau toate proprietățile, chiar și pentru ordin. În plus, dacă mișcarea monahală începută în secolul al IV-lea era un mijloc de a-i ajuta pe creștini să-și asigure mântuirea departe de ispitele lumii, noua mișcare urmărea evanghelizarea laicilor și trimiterea membrilor săi în lume, nu în mănăstire. Deși, la fel ca predecesorii lor, valdezii și *humiliati*, noile ordine criticau aspru clerul și bogăția acestuia, spre deosebire de aceștia, ele îl susțineau pe papă. Datorită sărăciei lor și a lipsei de terenuri și clădiri monahale de care să se îngrijească, membrii noilor ordine s-au dovedit a fi trupe de șoc dedicate și

eficiente pentru papalitate – ceea ce cu siguranță era departe de intenția inițială a lui Francisc din Assisi.

Alături de Isus Cristos însuși, Francisc din Assisi (1182–1226) este probabil figura creștină cea mai respectată și admirată de necreștini. Apărătorii militanți ai ortodoxiei, cum ar fi Atanasie și Augustin, se bucură de obicei doar de o susținere rezervată din partea protestanților ortodocși, deși protestantismul le datorează multe. Francisc a predicat o pietate cât se poate de neprotestantă, iar ordinul său a devenit un instrument eficient al papalității, însă el a fost mereu cinstit. Chiar și necreștinii foarte critici față de marile intelecte ale istoriei creștine tind să-l laude pe Francisc, sau, cel puțin, să nu-l condamne. În mod ironic, propria sa faimă și evoluția ordinului pe care l-a fondat nu i-ar fi fost pe plac dacă ar fi putut prevedea acestea.

Valdezii erau foarte asemănători în spirit cu primii franciscani. Ei au refuzat să se înțeleagă cu papalitatea și au îndurat secole de persecuții. Franciscanii au făcut compromisuri, chiar înainte de moartea timpurie a lui Francisc, însă Francisc a trăit suficient de mult pentru a vedea începuturile transformării care a făcut ca ordinul său să fie unul respectat, cu prețul multora dintre cele mai dragi idealuri ale fondatorului său. Francisc și

mișcarea franciscană au fost, potențial, cel mai exploziv fenomen din cadrul creștinătății latine înainte de Martin Luther. Abilitatea lui Honorius III (1216–1227) a împiedicat o explozie, dar, prin influența sa, papa s-a asigurat, de asemenea, că ordinul nu va deveni ceea ce spera Francisc.

a. Precursorii lui Francisc din Assisi

Deși Francisc este figura cea mai marcantă a noii mișcări și, deși ordinul său a fost timp de secole cel mai deosebit dintre ordinele religioase, el nu a fost primul care s-a îndrăgostit de idealul sărăciei. Am amintit deja că mișcarea *humiliati*-lor, asemănătoare cu cea a „Săracilor din Lyon“, fusese readusă sub ascultarea romană sub papa Inocențiu III (1198–1216). O mișcare similară începuse în Aragon, sub conducerea valdezului Duran din Huesca, care, de asemenea, a fost readusă la supunere de papa Inocențiu, sub numele de „Săracii Catolici“.

În 1204, episcopul Diego (Didacus) din Osma, în Spania, i-a cerut lui Inocențiu III să-l elibereze din funcție pentru a putea merge împreună cu asistentul său Dominic să îi evanghelizeze pe cumanii din sudul Rusiei. Acest episcop Diego a fost cel care l-a îndemnat pe Duran din Huesca să îi readucă pe Săracii Catolici sub autoritatea papală, așa cum a și făcut

ulterior, iar prevăzătorul Inocențiu a crezut că va avea mai multe foloase de tras de pe urma lor dacă vor fi mai aproape de casă. I-a trimis în sudul Franței, acolo unde Bernard din Clairvaux și călugării săi cistercieni nu reușiseră să oprească răspândirea ereziei dualiste. Diego a murit la scurt timp după aceea, lăsându-i misiunea lui Dominic, care a îndeplinit-o cu un succes uimitor. Este posibil ca ideea unui nou ordin dedicat predicării să fi pornit de la însuși papa Inocențiu. Dominic a devenit forța motrice a acestui ordin al predicatorilor. Ceea ce începuse ca o misiune la catarii din sudul Franței, în jurul anului 1207, s-a transformat într-un ordin religios cu o rapidă creștere în decurs de un deceniu. Dominic însuși a devenit faimos pentru faptul că predica cu pricepere și entuziasm ereticilor, mai degrabă decât împotriva lor. Faima și influența sa îndelungată rezultă mult mai mult din capacitatea sa organizatorică decât din predicile sale. În 1206, a fondat mănăstirea Notre Dame de la Prouille, în apropiere de fortăreața albigenzilor din Toulouse, conform Regulii Canonicilor Augustinieni. Mănăstirea a devenit în 1216 locul de naștere al unui nou ordin, Ordinul Predicatorilor, cu propria rânduială. Noul ordin dominican a adoptat în mod oficial principiul cerșetoriei în 1220.

Dominic a avut un oarecare succes în a-i câștiga pe albigenzi de partea catolicismului ortodox – acum din ce în ce mai mult conștient de sine drept catolicism roman – prin eforturile de predicare pe care le-a început în 1206, dar în decurs de doi ani abordarea sa pașnică a fost umbrită de prima cruciadă împotriva creștinilor eretici. Oroarea catolică față de răspândirea periculoasă a dualismului medieval a fost alimentată și de regii și nobilii catolici, precum Simon din Montfort, care mizau pe îmbogățirea și extinderea posesiunilor lor pe seama ereticilor albigenzi. Pentru a se salva pe sine și pământurile sale, principalul nobil albigenz, Raymond VI din Toulouse, a acceptat catolicismul în iunie 1209. Dar rivalii săi au continuat să-l acuze de erezie. A fost condamnat la Montpellier în 1211, iar Cruciada Albigenzilor a început din nou. Nu era deloc un moment propice pentru misiunea de predicare a lui Dominic.

b. Francisc și franciscanii

Viața lui Francisc din Assisi (1182–1226) este înconjurată de atâtea legende, încât este greu de expus cu exactitate. Asemenea lui Pierre Valdes, provenea dintr-o familie burgheză înstărită. În tinerețe, a pornit în aventuri militare în sudul Italiei în speranța de a deveni un mare prinț. Îmbolnăvindu-se la Spoleto, a

avut o viziune care l-a determinat să renunțe la bogăție, să o îmbrățișeze pe „Doamna Sărăcie“ și să se întoarcă la Assisi. Acolo, în capela Portiuncula, a auzit vocea Domnului din Matei 10:7–12; aceste versete au stat la baza convingerii sale că era chemat la o viață de sărăcie sistematică. La scurt timp după aceea, a reunit câțiva adepți care împărtășeau același zel. Acești „frați mici“ au devenit Ordinul Fraților Minori, sau franciscanii. Pe lângă sărăcie, ei și-au stabilit ca obiectiv predicarea Evangheliei pretutindeni. Întrucât franciscanii erau laici, la fel ca și Săracii lui Valdes, s-au lovit rapid de opoziția episcopilor. Francisc a văzut că singura cale de a depăși aceste opreliști era să ceară sprijinul papei, care deja își acordase sprijinul entuziast lui Dominic. Papa s-a întrebat cum ar putea frații lui Francisc să dobândească cunoștințele teologice necesare pentru a predica ortodoxia, păstrându-și în același timp modul de viață itinerant, cerșetor. Conform tradiției, Inocențiu a fost cel care i-a dat lui Francisc permisiunea verbală ca frații să-și continue activitatea de predicare, cu condiția să fie instruiți personal de către Francisc.

În timp ce dominicanii încercau să-i recâștige pe ereticii albigenzi, Francisc și o parte dintre frați – care nu erau încă recunoscuți oficial ca ordin religios – și-

au asumat sarcina și mai dificilă de a le predica musulmanilor. Francisc însuși a mers în Egipt, în 1219. Misiunile sale au avut rezultate slabe, dar i-au adus lui Francisc admirația cardinalului Ugolino (mai târziu papa Grigore IX, 1227–1241). Încurajat de Ugolino, papa Honorius III (1216–1227) i-a recunoscut în anul 1223 pe Frații Minori ca ordin aparte, având reguli proprii. Francisc a murit în 1226, tulburat de teama că franciscanii deveniseră deja prea lumești. El a lăsat un testament prin care îi obliga să păstreze viziunea sa originară, dar binefăcătorul său Ugolino, acum papă, a declarat curând că testamentul nu era obligatoriu pentru ordinul său. Franciscanii au rămas oarecum deosebiți. O mică facțiune, animată de viziunile escatologice ale lui Gioacchino, a încercat să păstreze idealurile originare ale lui Francisc și, în cele din urmă, a fost declarată eretică.

c. Gioacchino și franciscanii spirituali

La începutul secolului al XIII-lea a apărut o variantă cu totul nouă de erezie. Dualismul, așa cum am arătat deja, nu era o idee nouă, ci realmente o erezie foarte veche, de fapt o religie precreștină. Nu se poate ști cu certitudine dacă a supraviețuit veacurilor sau dacă a reînviat frecvent. Mișcarea pe care o vom numi „erezia sărăciei“, în diferitele sale

forme, a fost în esență o încercare de a-i face pe toți creștinii, nu doar pe câțiva călugări, să trăiască în conformitate cu „sfaturile pentru desăvârșire“ care se găsesc în Evanghelii. Spiritualitatea monahală tradițională făcea distincția între „preceptele Evangheliei“, care erau obligatorii pentru toți creștinii, și „sfaturile evanghelice pentru desăvârșire“, inclusiv sărăcia, care puteau fi urmate doar de cei foarte devotați, adică de călugări și călugărițe. Efortul de a trăi după sfaturile pentru desăvârșire era numit pur și simplu „religie“ sau „viață religioasă“.

Acest nou fenomen poate fi numit, în mod corespunzător, „a Treia Erezie“; nu numai pentru că a apărut ca a treia dintre mișcările eretice medievale, ci și pentru că a dat o mare importanță faptului că era a treia. Am menționat deja că împărțea istoria în perioade, astfel încât pretindea că trăiește în zorii, sau chiar înainte de zorii unei noi epoci, a treia, care corespunde celei de-a treia Persoane a Treimii, Duhul Sfânt. Mișcarea gioacchinită a introdus în istoria occidentală atât o nouă conștiință a Duhului Sfânt, cât și un nou și original sens al istoriei.

Fiecare dintre aceste trei mișcări – catară, valdeză și acum gioacchinită – presupunea o Persoană diferită a Treimii. Catarii au negat doctrina Creației și au

făcut din Tatăl, Dumnezeul Creator din Biblie, o ființă inferioară și nedemnă. În lumina acestei dualități fundamentale, Fiul și Duhul Sfânt jucau roluri subordonate. Catarii nu aveau o doctrină reală a Treimii. Devotamentul față de Fiul, și în mod specific față de Fiul întrupat, Isus Cristos, a jucat rolul principal în stimularea mișcării de sărăcie. Desigur, aceasta nu a fost o negare sau o diminuare a importanței lui, ci mai degrabă o încercare de a-l lua în serios pe el și întruparea sa. În consecință, nu a fost deloc o erezie. Dacă Isus Cristos este cu adevărat om, așa cum proclamă atât de clar cristologia ortodoxă, atunci noi, oamenii, trebuie să fim capabili să imităm ceea ce el a făcut ca om. Mișcarea valdeză a fost un protest împotriva instituționalizării și ritualizării lucrării lui Cristos, care a atins punctul culminant în accentul medieval pus pe jertfa liturgică.

Cea de-a Treia Erezie, așa cum o numim noi, mai puțin radicală decât mișcarea catară, cu atât mai puțin decât valdezianismul, a fost o încercare de a accepta realitatea Persoanei și lucrării Duhului Sfânt, partea neglijată a Treimii. Fiindcă a existat în mod clar un stadiu istoric al Tatălui și al Legii – epoca Vechiului Testament, în care Fiul era cu totul necunoscut –, și un stadiu istoric al Fiului – epoca Noului Testament, cu

accentul pus pe har –, care devenea acum complet instituționalizat în slujirea sacramentelor, pentru recunoașterea deplină a lucrării Duhului Sfânt trebuia să se ivească un al treilea stadiu istoric, în care Persoana și lucrarea Duhului Sfânt să fie primordiale. Schema „trinitară“ a lui Gioacchino ne oferă un fel de filozofie creștină a istoriei. Ea le permitea creștinilor să dezaprobe mizeriile din Epoca Fiului fără a-l dezaproba pe Fiul însuși, deoarece pornea de la presupoziția că starea actuală de neîmplinire a creștinătății face parte din planul lui Dumnezeu.

A Treia Erezie a reprezentat o reacție la ceea ce unii considerau a fi o preocupare excesivă față de Fiul, în special față de prezența sa trupească în euharistie. Atâta timp cât cultul euharistic al Bisericii a pus accentul pe credință, aceasta nu a știrbit din teza cardinală a creștinismului, potrivit căreia unirea cu Cristos, sursa mântuirii noastre, se face prin credința insuflată de Duhul Sfânt, a treia Persoană a Treimii. Dar, pe măsură ce euharistia – sau, mai precis, liturghia – înțeleasă ca o jertfă a devenit tot mai importantă în viața creștinului, accentul pus pe lucrarea Duhului Sfânt s-a diminuat. Pe măsură ce s-a impus ideea că jertfa liturgică are o valoare nemărginită, chiar și fără a fi nevoie ca cei prezenți să participe la

împărtășanie, rolul Duhului Sfânt a devenit și mai puțin însemnat.

Această transformare particulară a euharistiei, de la o participare mistică la Trupul și Sângele lui Cristos la o repetare a jertfei lui Cristos, nu a afectat bisericile ortodoxe răsăritene, deși, asemenea romano-catolicismului, ortodoxia răsăriteană insistă asupra prezenței reale, fizice a lui Cristos în elementele euharistice. Liturghia răsăriteană pune accentul pe acțiunea Duhului Sfânt, care îi dă posibilitatea credinciosului să participe la Trupul și Sângele lui Cristos. În Occident s-a pus accentul pe puterea preotului de a garanta prezența fizică reală a lui Cristos, iar apoi s-au dezvoltat teorii despre ceea ce poate face preotul cu trupul lui Cristos, adică să-l ofere din nou lui Dumnezeu ca jertfă mistică. Această transformare treptată a euharistiei dintr-o participare la Trupul mistic al lui Cristos într-o jertfă a Trupului și Sângelui lui Cristos era deja dominantă în Occident la sfârșitul secolului al XI-lea, deși transsubstanțierea, așa cum am observat, nu a fost declarată oficial dogmă decât în anul 1215.

Același Conciliu al IV-lea de la Lateran (1215), care a promulgat doctrina transsubstanțierii ca mod oficial de înțelegere a ceea ce are loc la consacrarea elementelor, a condamnat postum și doctrinele abatelui Gioacchino, împreună

cu cele ale unui alt învățător recent decedat, Amalric din Bena († cca 1206). Se pare că nu a existat o legătură directă între Gioacchino, care trăise în Calabria, călcâiul cizmei italiene, și Amalric, care activase la Paris, dar preocupările lor sunt oarecum similare. Ne amintim că Gioacchino l-a acuzat pe Petru Lombardul că a transformat Trinitatea într-o cuaternitate, considerând divinitatea sau esența divină ca și cum ar fi fost o a patra Persoană. Întrucât *Sentințele* sale erau acceptate ca manual standard în teologia scolastică, Lombardus trebuia să fie apărat împotriva atacurilor lui Gioacchino. Conciliul nu a putut ataca direct viziunea lui Gioacchino asupra celor trei stadii ale istoriei, în condițiile în care fusese însărcinat de mai mulți papi să scrie și își supusese scrierile aprobării papale. Ordinul Florensian, cel înființat de Gioacchino, a fost ulterior înștiințat de papa Honorius III, același papă care a modificat testamentul Sfântului Francisc, că Gioacchino era ortodox, în ciuda faptul că anumite doctrine ale sale erau condamnate.

În 1240, la aproximativ patru decenii după moartea lui Gioacchino, admiratorii săi din rândul franciscanilor au început să pună în circulație o serie de cărți profetice sub numele său. În 1254, unul dintre acești oameni, Gerard din Borgo

San Donnino, a publicat o compilație a celor trei lucrări majore ale lui Gioacchino sub titlul de *Evanghelia eternă*. Aceasta conținea denunțuri tăioase ale stării corupte a Bisericii și prezicea o transformare radicală sub conducerea unui „papă angelic“. Inutil să mai spunem că autoritățile ecleziastice au fost vigilente. Papa Alexandru IV (1254–1261) a numit o comisie pentru a investiga doctrinele lui Gioacchino. Aceasta l-a disculpat pe Gioacchino și a interzis doar introducerea lui Gerard la *Evanghelia eternă*. Gioacchino se considerase pe sine pe deplin ortodox și își consolidase pretenția de ortodoxie prin atacurile viguroase lansate împotriva ereticilor contemporani, nu numai a catarilor dualiști, ci și a mult mai blânzilor valdezi.

De ce i-a atacat Gioacchino pe valdezi, cu care împărtășea o serie de idealuri etice și spirituale? Răspunsul se află în faptul că reformele valdezilor ar fi dus la un creștinism laicizat, în timp ce Gioacchino visa la un al treilea stadiu al istoriei, cu totul monahal. Asemenea valdezilor din vremea sa și a reformatorilor protestanți din secolul al XVI-lea, Gioacchino a simțit un dezgust profund față de înclinația mult prea lumească a clerului. Dar ei au încercat să reformeze Biserica prin întoarcerea la simplitatea originilor sale, în timp ce

speranța lui Gioacchino era să o ducă mai departe spre viziunea sa despre epoca Duhului Sfânt. În epoca [sau stadiul] Duhului Sfânt, noua Biserică spirituală va depăși Biserica ierarhică a Noului Testament, așa cum aceasta depășise sinagoga și Templul Vechiului Testament.

Discipolii post-mortem ai lui Gioacchino au crezut că l-au identificat pe Anticrist în persoana împăratului Hohenstaufen Frederic II (1215–1250), deja suspect la scară largă din cauza afinității sale pentru islam și a relațiilor sale cu necreștinii. Bazându-se pe interpretarea lui Gioacchino a numerelor găsite în profeția lui Daniel, acești franciscani spirituali se așteptau ca în anul 1260 să aibă loc revelarea completă a împăratului Frederic drept Anticrist. Din nefericire pentru această teorie, Frederic a murit în mod neașteptat în 1250. S-a făcut un efort de a-l găsi pe Anticrist printre membrii supraviețuitori ai dinastiei Hohenstaufen, dar ultimul vlăstar masculin al acesteia, tânărul și strălucitorul Conradin, a fost ucis în luptă la Napoli, în 1268.

d. Amalric din Bena

Teoria lui Gioacchino despre cele trei epoci [sau stadii] ale istoriei era suficient de ortodoxă pentru a evita condamnarea, însă mai mulți contemporani apropiați ai săi au dus teoria până la o extremă cu

totul inacceptabilă. Mai mulți discipoli ai lui Amalric din Bena au fost arși pe rug la Paris, în 1210, pentru că au afirmat că Dumnezeu Tatăl s-a întrupat în patriarhii Vechiului Testament, că Fiul s-a întrupat în Maria și că Duhul Sfânt s-a întrupat în ei. Opiniile lor erau, din câte se pare, un fel de panteism neoplatonic, îmbrăcat în terminologie creștină, inspirat în parte de redescoperirea operei filozofului Ioan Scotus Eriugena, din secolul al IX-lea. De asemenea, tendințe panteiste au fost expuse în opera lui David din Dinant, care și ea a fost condamnată în 1210. David a folosit ca bază pentru materialismul său panteist lucrările lui Aristotel și ale comentatorilor săi arabi, care tocmai deveniseră cunoscute în traduceri latine.

Aceste tendințe panteiste emergente reprezentau un tip diferit de amenințare comparativ cu dualismul medieval. Într-un fel, era un atac mai direct la adresa ortodoxiei creștine, deoarece dualiștii acceptau cel puțin Persoana lui Cristos și a Tatălui, chiar dacă postulau rivali dualiști pentru ei. Dacă dualiștii vedeau Creația drept opera unei divinități malefice, panteiștii o identificau cu divinitatea. Nici dualiștii, nici panteiștii nu l-au acceptat pe Dumnezeul Creator suveran și personal din Biblie și din crezuri. Evul Mediu clasic este numit Epoca Credinței. Nu este oare remarcabil

faptul că în această perioadă însăși natura lui Dumnezeu a fost contestată în cercurile creștine și teologice? Este adevărat că Biserica a lansat cruciade împotriva albigenzilor și a folosit Inchiziția împotriva valdezilor, în efortul de a păstra ortodoxia. Cu toate acestea, faptul că o astfel de gândire categoric anticreștină apărea acum chiar în sânul Bisericii demonstrează că precizia doctrinară și intelectuală emergentă a teologiei scolastice, departe de a consolida mai deplin credința și de a o pune la adăpost de orice îndoială, a deschis-o de fapt la noi probleme. Deși aspectul materialist, legal-oficial, al noii doctrine euharistice a fost compensat într-o oarecare măsură de spiritualitatea mistică intensă care o însoțea, această spiritualitate a fost în mare parte limitată la cercurile „religioase“ – adică monahale – și nu a ajuns la popor ca atare. Publicul creștin trăia în mare parte după formele exterioare.

După arderea scrierilor lui Amalric, împreună cu cele ale mai multor adepți ai săi, în 1210, Ortlib din Strasbourg a fost condamnat pentru că era dispus să asculte doar de „Duhul Sfânt din interiorul său“. Adepții săi au fost acuzați că negau Creația și că afirmau că lumea a existat dintotdeauna. Învățătura lor corespunde filozofiei lui Aristotel și a averroiștilor spanioli (după Averroes, sau

Ibn Rushd, †1198). Ei negau, de asemenea, învierea morților și Judecata de Apoi. Se știe puțin despre ei, dar „acest lucru este caracteristic spiritualității eretice din secolul al XIII-lea: a izbucnit, surprinzător, ici și colo, inconstant și fără un context vizibil“[22]. Interesul continuu pentru o viziune eretică asupra Sfântului Duh este atestat de Albert cel Mare (cca 1206–1280), profesorul lui Toma din Aquino (cca 1225–1274), care în jurul anului 1270 a scris o analiză a „ereziei noului duh“.

8. Inchiziţia

a. Începuturile

Conciliul al IV-lea din Lateran, din 1215, a marcat apogeul papalității medievale sub Inocențiu III. Inocențiu, care dăduse dovadă de o feroce severitate în relațiile cu albigenzii, dar care, în schimb, s-a arătat blând față de *humiliati*, este și cel care a organizat cumplita Cruciadă a IV-a. El a încercat, de asemenea, să reformeze morala Bisericii, însă a reușit doar să oficializeze și să permanentizeze diferențele față de catolicismul antic. Conciliul al IV-lea de la Lateran a stabilit doctrina transsubstanțierii și sacramentul spovedaniei. În plus, Inchiziția, care începuse ca o comisie de anchetă sub papa Alexandru III, cu o

generație înainte, a devenit acum o parte permanentă a vieții Bisericii. O credință care sublinia puterea și autoritatea slujitorilor învestiți să împartă Trupul și Sângele Domnului pare să fi avut nevoie de o instituție oficială pentru a se asigura că actele și doctrinele sale oficiale erau acceptate la justa lor valoare. Așa s-a născut Sfântul Oficiu al Inchiziției.

Papa Inocențiu III i-a urmărit cu îndârjire pe ereticii albigenzi, atât cu sabia Cuvântului propovăduit de Dominic și de ordinul său de predicatori, cât și cu sabia de oțel în îndelungata și adesea întrerupta Cruciadă Albigenză (1208–1229). Dar nici unul dintre cele două remedii nu a fost suficient, iar dualismul a supraviețuit, alături de alte erezii. Papa a recunoscut necesitatea unei noi structuri organizaționale pentru a identifica și eradica ereziile periculoase. Mai mulți papi anteriori, printre care Alexandru III, Lucius III și Grigore VIII, îi autorizaseră pe episcopi să ia măsuri împotriva ereticilor doar pe baza zvonurilor, fără a aștepta dovezi formale. Acuzatului îi revenea apoi sarcina de a-și dovedi nevinovăția. Acesta este începutul faimoasei politici a Inchiziției. Procedurile de bază ale Inchiziției au fost stabilite în timpul pontificatului lui Inocențiu III, la conciliul din 1215. Papa Inocențiu a fost urmat în 1216 de Honorius III. Cardinalul Ugolino,

consilierul și succesorul lui Honorius, s-a împrietenit cu Francisc din Assisi, dar a și consolidat și intensificat Inchiziția.

Nașterea Inchiziției a coincis cu Cruciada Albigenzilor și, în cele din urmă, a dus la distrugerea dualismului catar și, întâmplător, a unei culturi romanice înfloritoare în sudul Franței. Severitatea comandantului cruciat Simon din Montfort și excesele inchizitoriale ale mai multor episcopi la ordinul său au determinat mai multe orașe importante din sudul Franței să se alăture eroului albigenzilor, contele Raymond VI din Toulouse. Dar presiunea combinată a cruciadelor și a Inchiziției s-a dovedit a fi prea mare. Albigenzii au fost zdrobiți, Provența a fost ruinată, iar Franța a devenit un stat unitar. Regele Ludovic VIII al Franței a cerut titlul de proprietate asupra pământurilor albigenzilor ca preț pentru participarea la cruciadă.

Atenția papei Honorius a fost distrasă de la amenințarea dualistă din sudul Franței către problema pierderii Ierusalimului și a prăbușirii statelor cruciate din Orientul Apropiat. Mult timp a fost pierdut în încercarea de a obține o inițiativă din partea împăratului Frederic II, cel pe care franciscanii spirituali îl vedeau ca pe viitorul Anticrist. În cele din urmă, Frederic a reușit să recupereze Ierusalimul, dar a făcut-o prin încheierea unui acord amiabil cu musulmanii, nu

prin purtarea unui război sfânt, spre indignarea celei mai mari părți a creștinătății. Cu puțin timp înainte de moartea sa, Honorius a revenit la Cruciada Albigenzilor, care a eșuat din nou ca urmare a morții subite a regelui Ludovic VIII al Franței, principalul cruciat al papalității. Capitala albigenzilor, Toulouse, a fost în cele din urmă capturată în 1229, la începutul pontificatului succesorului lui Honorius, papa Grigore IX.

Deși Grigore, pe când era cardinal, fusese prieten și binefăcător al lui Francisc din Assisi, atunci când a devenit papă acțiunile lui nu prea mai revelau nimic din spiritul lui Francisc. În constituția, sa publicată în 1231, *Excommunicamus et Damnamus* („Excomunicăm și condamnăm“), Grigore a stabilit proceduri unificate pentru Inchiziție în întreaga Biserică occidentală. Tribunalele ecleziastice care îi judecau pe eretici nu îi condamnau ele însele la moarte, ci „îi încredințau brațului secular“. Autoritățile seculare erau obligate să impună *animadversio debita*, „pedeapsa datorată“, și anume moartea prin ardere. Suspecții trebuiau să facă un an de penitență fără a fi dovediți vinovați; dacă nu reușeau să facă acest lucru, erau judecați ca eretici și pedepsiți în consecință. Constituția lui Grigore IX le refuza persoanelor acuzate

ajutorul oricărui judecător, avocat sau notar și nu prevedea nici o cale de atac împotriva vreunei hotărâri. Chiar dacă deplângem severitatea îngrozitoare a acestor politici, ar trebui să le reținem ca pe încă o dovadă a groazei pe care o stârnea erezia în rândul oamenilor conștiincioși ai Bisericii.

Înființarea Inchiziției a oficializat practica de lungă durată de a folosi puterea seculară împotriva cărturarilor care greșesc. Ceea ce era nou în această situație era faptul că, în mod evident, Biserica însăși devenea procurorul, dacă nu chiar călăul. Atunci când un eretic era ars pe rug, pe vremea lui Alexie I la Constantinopol, acest lucru se întâmpla prin autoritatea împăratului și, într-o anumită măsură, din motive de stat. Într-un sens real, Inchiziția a reprezentat capitularea autorității morale a Bisericii în fața ereziei. Potrivit faimosului dicton al lui Hannah Arendt: „Violența apare acolo unde puterea este în pericol". Motivația din spatele Inchiziției era destul de logică, fiind o dezvoltare a realismului teologic și a absolutismului ecleziastic al Bisericii medievale: un eretic era mult mai periculos decât un criminal, fiindcă un criminal putea ucide doar trupul, dar un eretic putea distruge și trimite în iad atât trupul, cât și sufletul. Procedurile inchizitoriale erau atât de scandaloase, încât adesea le oripilau

chiar și pe mult prea puțin blândele autorități seculare. Termenul de „milă“ nu se regăsea în vocabularul său. Hăituiți de Inchiziție, disidenții persecutați au ajuns să vadă Biserica Romei ca pe „femeia îmbătată de sângele sfinților“ (Apocalipsa 17:6). În măsura în care Inchiziția a fost un fenomen romano-catolic, ea atrage rușinea asupra celei mai mari Biserici a creștinătății; în măsura în care este un fenomen creștin, ea a contribuit mai mult decât orice altă instituție istorică la transformarea Evangheliei într-un obiect de batjocură în întreaga lume.

Procedurile inchizitoriale erau mai rapide și mai necruțătoare decât cele din tribunalele laice, ceea ce făcea din Inchiziție un instrument util pentru tirani, indiferent dacă erau laici sau religioși. Când țăranii din Frisia și Saxonia au refuzat să plătească zeciuiala Bisericii în 1234, un număr mare dintre ei au fost condamnați ca eretici și executați. În sudul Franței, după cum am văzut, Inchiziția și o serie de cruciade au schimbat atât structura politică, cât și înfățișarea religioasă a ținutului.

b. Ereziile politice

Prin înființarea Inchiziției, Biserica creștină din Occident a apelat la puterea statului secular pentru a o ajuta să își impună pretențiile de dominație

spirituală. Teologia devenea o teorie politică, sau cel puțin o teorie cu consecințe politice imediate și directe. A pretinde că teologia are implicații seculare directe înseamnă a deschide ușa ideii că evenimentele seculare și politice au o semnificație spirituală intrinsecă. Tendința de a da o interpretare religioasă evenimentelor politice ale propriilor vremuri se regăsește în întreaga religie biblică, iudaică și creștină deopotrivă, până în zilele noastre, când acțiunile israeliene, sovietice, siriene și egiptene în Orientul Mijlociu sunt interpretate în termenii profețiilor lui Daniel sau ai Apocalipsei Sfântului Ioan. În secolul al XIII-lea, după cum am văzut, se credea că împăratul Frederic II împlinea profeția biblică referitoare la Anticrist. Creștinii au început atunci să citeze doctrinele teologice în calitate de autoritate care să le permită să răstoarne conducătorii și să transforme structurile politice – o „teologie a revoluției“ de secol XIII. Erezia a devenit un eveniment politic.

---

26. Este vorba despre bulgarii bănățeni, numiți și pavlicheni sau pavlicieni, care numără pe teritoriul României o comunitate de aproximativ 6.500 de oameni, care aparține confesional de romano-catolicism, nu de uniatism, așa cum ar sugera autorul (n. tr.).

27. Mormonii (n. red.).

28. „Cei umiliți“ (lat.) (n. red.).

15
ERETICII PIOȘI

Voința de a suferi vine din iubire; voința de a nu suferi vine din lipsă de iubire. Prefer cu mult mai mult și îmi este mai bine și mai folositor să-l iubesc pe Dumnezeu și să fiu bolnav, decât să fiu sănătos la trup și să nu-l iubesc pe Dumnezeu. Ceea ce iubește Dumnezeu este ceva; ceea ce el nu iubește nu este nimic. — Meister Eckhart, *Cartea iubirii divine*

Ereticii ale căror povești umplu aceste pagini erau convinși că ceea ce Biserica numea ortodoxie era greșit în unul sau mai multe puncte majore. În cazul dualismului, acuzația era că întreaga presupoziție a creștinismului, credința în Tatăl Atotputernic, Creatorul cerului și al pământului, este greșită. Biserica trebuia să lupte împotriva unor astfel de eretici pentru a supraviețui. După cum știm, arma pe care a ales-o, de la sfârșitul secolului al XII-lea încoace, a fost Sfântul Oficiu al Inchiziției. În timp ce Inchiziția făcea ravagii, cele mai remarcabile realizări ale sale, dacă le putem numi

astfel, au fost mai degrabă în beneficiul absolutismului francez decât al ortodoxiei creștine. Catarii au fost în cele din urmă suprimați – ar fi mai corect să spunem că au fost exterminați. Dar în secolul al XIV-lea a apărut un nou val de eretici. De data aceasta, ei nu au contestat doctrinele ortodoxe și nici nu au căutat să înlocuiască Biserica. De fapt, la fel ca Săracii din Lyon, ei nu ar trebui să fie numiți eretici deloc, deoarece încercau doar să trăiască conform aceleiași Evanghelii pe care papa o proclama și pe care Inchiziția pretindea că o apără. Primii reprezentanți ai acestui nou val au fost noi într-un mod cu totul special: pentru prima dată în istoria Bisericii, o mișcare spirituală majoră a fost inițiată îndeosebi de femei.

1. Beghinele

Mișcarea beghinelor a început într-un mod simplu. A fost expresia spontană a dorinței mai multor femei obișnuite de a trăi o viață dedicată lui Cristos în afara limitelor și regulilor oricărui ordin religios. După ce a înființat Ordinul Fraților Minori (de bărbați), ca un prim Ordin Franciscan, și a încurajat-o pe Clara Scifi să înființeze al Doilea Ordin, cel al clariselor (de femei), Francisc din Assisi a încercat, de asemenea, să răspundă nevoilor spirituale ale laicilor

care nu puteau părăsi viața seculară, dar care doreau să îndeplinească principiile sale ascetice. Rezultatul a fost înființarea Terțiarilor franciscani, așa-numitul al treilea ordin al Sfântului Francisc. A apărut o mișcare feminină similară, iar atât de multe femei s-au hotărât să ducă o viață de renunțare ascetică, încât sistemul conventual existent nu le mai putea găzdui. Grupuri mici de femei se adunau în jurul unui lider spiritual și constituiau un fel de comunitate religioasă informală. Au existat grupuri similare de bărbați, mai mici și mai puțin importante, în special în nordul Europei. Bărbații erau numiți begarzi sau lollarzi.

Grupurile de femei care trăiau împreună în sărăcie și simplitate, dar fără a beneficia de vreo regulă sau structură de autoritate recunoscută, au început să apară în Țările de Jos, în Renania și în nordul Franței, începând cu anul 1250. Deși nu aveau nimic în comun cu albigenzii, separatismul și ascetismul lor au făcut să fie suspectate de legături cu aceștia, astfel că, încă de la început, beghinele au trebuit să lupte împotriva acuzațiilor de erezie. Comunitățile pe care le-au format au trăit sub supravegherea unui paroh sau a unei mănăstiri locale, dar nu depuneau jurăminte pe viață. La început, beghinele au fost privite cu bunăvoință de către autoritățile bisericești, dar unele dintre

ele par să fi căzut sub influența spiritualității panteiste a lui Amalric din Bena. Ierarhia romană avea o toleranță redusă față de femeile care se implicau în problemele și disputele teologice. Primii doi papi care au trăit la Avignon, în umbra monarhiei franceze, Clement V (1305–1304) și Ioan XXII (1316–1334), au condamnat întreaga mișcare a beghinelor pe motiv că nu era supusă nici unei reguli monahale, nu era obligată la nici o ascultare formală și își încuraja membrii să se implice în dispute teologice referitoare la Sfânta Treime. Curând, papa Ioan XXII a încercat să facă o distincție între numărul mic de beghine cu adevărat eretice și grupul mai mare de femei pioase și inocente care căutau doar să ducă o viață evlavioasă, departe de lume.

Însăși denumirea de „beghine“ este de origine obscură. Apare pentru prima dată în *Cronica regală din Köln* (1209–1211), în care termenul este aplicat albigenzilor și adepților lui Amalric din Bena.[1] La scurt timp după aceea, cardinalul Iacob din Vitry a solicitat și a obținut aprobarea papală pentru a permite unor grupuri mici de femei pioase să trăiască împreună în sărăcie și castitate, fără a se alătura unui ordin. Aceste femei erau în mod evident ortodoxe, dar cumva li s-a atribuit numele pătat de „beghine“. În anul 1274, ele și-au atras atenția ostilă a

unui sinod din Lyon, unde au fost acuzate că încercau să se ocupe de chestiuni teologice prea subtile pentru nivelul preocupărilor unor femei laice neinstruite. Pe măsură ce atrăgeau mai multă atenție, devenea tot mai clar că, în general, beghinele nu erau eretice și că exista o diferență semnificativă între beghinele din sudul Europei și cele din nord.

a. Beghinele din sudul Europei

În Italia, în sudul Franței și în partea creștină a Spaniei, secolul al XIII-lea a fost marcat de apariția multor comunități mici și personale de femei devotate unei vieți simple și evlavioase. Unele dintre ele s-au afiliat Ordinului Terțiar Franciscan existent, dar multe nu au făcut-o. O parte dintre ele au fost influențate de fermentul spiritual din Ordinul Franciscan, în special de grupul mai radical, cunoscut sub numele de „franciscani spirituali“, sau „spirituali franciscani“. (pentru a-i deosebi de franciscanii regulari, sau „conventuali“). Spiritualii au fost cuceriți de preziceriile abatelui Gioacchino cu privire la venirea celei de-a Treia Epoci a Duhului Sfânt, care avea să aducă o Biserică spirituală, iar mulți dintre ei se așteptau ca acest lucru să aibă loc în anul 1260. Așteptarea spirituală era mare, astfel că cete de *flagellantes* umblau prin orașe și sate,

biciuindu-se pe sine sau unii pe alții, proclamând sfârșitul iminent al veacului.

În 1260, Gerard Segarelli din Parma a fondat secta Fraților Apostolici, în anticiparea Epocii Spiritului. Când acest nou stadiu istoric nu s-a mai materializat, Frații Apostolici s-au întors împotriva Bisericii existente, denunțând bogăția și corupția clerului și cerând o întoarcere la epoca sărăciei. Asemenea multor protestanți din timpul Reformei și de după Reformă, ei l-au acuzat pe împăratul Constantin că a corupt creștinismul prin legendara sa donație (care cuprindea teritorii și autoritate absolută) unui papă de la acea vreme, Silvestru I (314–335)[2]. Patru dintre Frații Apostolici ai lui Gerard Segarelli au fost arși pe rug în 1294, iar Segarelli însuși a fost executat în 1300. Misiunea sa a fost preluată de Fra („Fratele“) Dolcino din Novara, care i-a denunțat pe preoți, călugări și chiar pe frații cerșetori că slujesc prea mult lumii și trupului. El a respins argumentul papei Nicolae II (1277–1280), care spunea că locuințele fraților îi aparțineau lui personal, iar aceștia le puteau folosi fără a-și încălca jurământul de sărăcie. Această ficțiune, numită *usus pauper*, nu l-a impresionat pe Fra Dolcino. Deși adepții săi îmbrățișau teoretic idealul sărăciei apostolice, aceștia au devenit violenți și s-au dedat la numeroase jafuri în nordul

Lombardiei. Ca urmare, s-a predicat o „cruciadă“ împotriva lor. Primind un oarecare sprijin din partea partidului ghibelin, una dintre cele două facțiuni care își disputau conducerea Sfântului Imperiu Roman, adepții lui Fra Dolcino s-au ascuns pentru a aștepta venirea „Împăratului cel Drept“ și a „Sfântului Papă“ care să inaugureze o nouă eră. „Goana fanatică după sărăcie s-a combinat cu milenarismul lui Gioacchino, pentru a da naștere unei dorințe de transformare radicală“[3]. În 1307, „cruciații“ i-au exterminat practic pe Frații Apostolici din Novara. O sută au fost capturați în viață, împreună cu liderul lor, și toți au fost executați în mod brutal. Deși arderea pe rug, modalitatea tradițională de execuție a ereticilor, nu poate fi considerată omenească, au fost concepute torturi și mai dureroase pentru cei care nu erau doar eretici, ci amenințau, în plus, cu o revoltă socială.

Un membru al Fraților Apostolici, Bentivenga din Gubbio, a evadat înainte de catastrofă și s-a alăturat franciscanilor. La început își făcuse o reputație datorită pietății sale exemplare, dar, nu la mult timp după aceea, a organizat un grup numit „secta Duhului Libertății“. Bentivenga spunea că Duhul lui Dumnezeu, care locuiește în el, a făcut ca toate faptele sale și ale adepților lui să fie fără de păcat. Ei nu aveau nevoie de

legi sau reguli externe. Erau indiferenți nu numai la suferința omenească, ci chiar și la pătimirile lui Cristos. Franciscanii nu aveau prea multă toleranță față de astfel de viziuni nelegiuite. Bentivenga și adepții săi au fost condamnați la detenție pe viață într-o mănăstire, în 1307.

Un grup de franciscani, numiți *fraticelli* („micii frați“), a fost ulterior acuzat de erori similare[4], dar majoritatea lor par să fi fost doar adepți entuziaști ai sărăciei „apostolice“. În 1323, papa Ioan XXII a condamnat ca erezie afirmația potrivit căreia Cristos și apostolii trăiseră într-o sărăcie totală, fără să dețină vreo proprietate. Această condamnare a fost prea mult pentru Mihail din Cesena, ministrul general al Ordinului Franciscan, care până atunci îl urmase pe papă, susținând cauza franciscanilor conventuali și opunându-se spiritualilor radicali săraci din ordin. Destituit și excomunicat, Mihail și colegul său franciscan William Ockham au fugit la împăratul Sfântului Imperiu Roman, Ludovic al Bavariei (1314–1347), pe care papa îl „suspendase“ de pe tron în același an. Astfel, apărătorul sărăciei apostolice și-a unit forțele cu cel mai înalt suveran secular pentru a se opune puterii și bogăției temporale ale papei și ale ierarhiei bisericești. Papa nu l-a iertat niciodată pe rebelul împărat Ludovic, dar

atacurile lui William Ockham împotriva papalității i-au afectat acesteia prestigiul.

Beghinele din sudul Franței și din nordul Spaniei au fost implicate în conflictul dintre franciscanii conventuali și cei spirituali din cauza dorinței lor de a fi considerate parte a celui de-al Treilea Ordin Franciscan. Franciscanul spiritual Petrus Ioannis Olivi († 1298) a avut o influență profundă asupra lor, așa încât ele au comparat scrierile sale, în special comentariul său la Apocalipsă, cu Evangheliile însele. Precum Gioacchino înaintea lui, Olivi a profețit o epocă viitoare a Duhului Sfânt și o Biserică spirituală și a cerut o întoarcere strictă la viziunea inițială a lui Francisc asupra sărăciei. Olivi a fost condamnat postum de ordin, în cadrul unui capitul general organizat la Marsilia în 1319, iar comentariul său la Apocalipsă a fost interzis de papa Ioan XXII în 1326. Deși Francisc se situează pe locul al doilea după însuși Cristos în ceea ce privește admirația de care s-a bucurat în rândul creștinilor de toate felurile, la un secol de la moartea sa, opiniile sale fundamentale au fost condamnate de papalitate, iar cei mai credincioși adepți ai săi au fost persecutați și uciși. De exemplu, patru franciscani spirituali care au refuzat să renunțe la idealul lor de sărăcie au fost arși la Marsilia în 1318; trei beghine care nu erau franciscane, dar care îi

împărtășeau ideile, au fost executate în anul următor la Narbonne.

Vehemența cu care papalitatea, ierarhia și chiar Ordinul Franciscan îi persecutau acum pe franciscanii spirituali și pe adepții lor nu poate fi explicată în termeni de erezie și ortodoxie. Franciscanii spirituali erau ortodocși din punct de vedere doctrinar și își proclamau supunerea față de Biserică și de papă. Dar ei propovăduiau, de asemenea, că Isus și apostolii săi au dus o viață de sărăcie voluntară și absolută. Ei nu au fost primii care au vorbit despre sărăcia voluntară sau care au îmbrățișat-o, dar, spunând că acesta era modelul de viață al lui Cristos, au aruncat o umbră adâncă asupra reprezentantului său de aici, de pe pământ, papa, care trăia în lux.

În perioada cuprinsă între ascensiunea lui Inocențiu III în 1198 și moartea lui Bonifaciu VIII în 1303, papalitatea își revendicase cele mai mari pretenții de autoritate lumească. Dacă franciscanii spirituali ar fi fost niște eretici obișnuiți, precum valdezii, ar fi fost poate mai puțin amenințători. Dar ei erau franciscani, iar prin intermediul lor, blândul sfânt părea să acuze papalitatea. Combinația de critică socială și morală și avertismentele cu privire la iminența sfârșitului veacului i-a făcut să fie niște adversari periculoși. Papalitatea, aflată în „captivitatea

babiloniană“ de la Avignon, nu dispunea de resursele morale pentru a contracara eficient o astfel de provocare, dar avea totuși acces la puterea polițienească și nu a ezitat să o folosească. Anunțul sfârșitului iminent al actualei ordini mondiale implica în mod necesar faptul că și autoritatea papală era pe cale de dispariție. Este greu de spus dacă franciscanii spirituali ar fi putut supraviețui dacă nu ar fi fost persecutați, deoarece sarcina pe care și-au propus-o părea să solicite o dedicare supraomenească. În mod evident, papalitatea a simțit că puterea și privilegiile ei nu puteau supraviețui alături de acești spirituali.

b. Beghinele și begarzii din Germania

Beghinele din sudul Europei au fost asociate cu franciscanii spirituali și, cu toate că și ele au fost persecutate de papalitate, se pare că nu au fost învinuite mai mult de erezie decât spiritualii. Situația beghinelor din nordul Germaniei și din Țările de Jos era oarecum diferită; ele erau mult mai radicale. Ele credeau din tot sufletul în posibilitatea de a atinge desăvârșirea fără a păcătui pe pământ, iar zelul lor de a face acest lucru le-a împins spre alte erori. Au început să pretindă că omul poate fi bun în sine, întrucât a fost unit cu Dumnezeu și chiar a devenit Dumnezeu. În 1308, o beghină

germană, Margaret Porete, a fost condamnată pentru că a scris o carte în care afirma că sufletul poate fi anihilat prin concentrarea totală asupra lui Dumnezeu, după care devine complet liber și nu mai are nevoie de nici un efort moral sau spiritual. Ea a continuat să-și răspândească opiniile și după condamnarea cărții sale, astfel că a sfârșit arsă la Paris, în 1310. În 1307, un sinod de la Köln a interzis cerșetoria „beghinelor și begarzilor apostolici“, care se considerau fără păcat, deoarece aceia care sunt „călăuziți de Duhul, [nu] sunt sub lege“ (Galateni 5:18). Decretele lui Clement V (1311, publicate în 1317 de papa Ioan XXII), care interziceau gruparea beghinelor, se refereau în mod explicit la un astfel de perfecționism. Cu toate acestea, beghinele neeretice erau atât de numeroase, încât mulți clerici au încercat să le deosebească de eretici pentru a le apăra; unul dintre aceștia a fost episcopul de Strasbourg, Ioan din Dübheim. Totuși, de îndată ce a reușit să-l convingă pe papă să-și domolească condamnarea, beghinele eretice au apărut chiar în Strasbourg, numindu-se „Secta Spiritului Liber“ sau „Frații și Surorile Sărăciei Voluntare“. Ideile beghinelor sună panteist: tot ceea ce există este Dumnezeu, iar ele însele sunt divine din fire. Deși viziunea lor asupra păcatului indică faptul că, în teorie, ar putea

păcătui fără consecințe, de fapt, la fel ca „desăvârșiții“ catarilor, ele par să nu fi cedat în fața imoralității și a libertinajului și să fi dus o viață exemplară. Spre deosebire de liderii catari, beghinele nu erau tentate de imoralitatea din rândul maselor. Episcopul Ioan le-a interzis cărțile, cântecele și doctrinele, dar se pare că a încercat să le readucă la ortodoxie și nu există nici o consemnare că le-ar fi persecutat.

c. Mistica germană

Deși beghinele germane nu au avut vreo legătură directă cu mistica ce începea să înflorească în Germania, în această perioadă, ideile lor aveau în mod clar multe în comun cu cele ale misticilor. Un mistic, ne amintim, poate fi definit drept cineva care caută o comuniune directă, intimă și personală cu Dumnezeu. Creștinismul a avut întotdeauna un element de misticism. Cristos sălășluiește în credincios, iar Duhul Sfânt dă mărturie direct înlăuntrul său. În timpul Evului Mediu clasic, doctrina bisericească a transsubstanțierii a făcut ca actul comuniunii personale cu Cristos să fie foarte realist, chiar materialist. Pe de o parte, doctrina prezenței reale, trupești, i-a stimulat pe mulți să încerce să trăiască într-un mod personal comuniunea despre care doctrina susținea că are loc în euharistie. Pe de altă parte, faptul că

acest sacrament, cel mai sfânt dintre toate, putea fi celebrat de preoți nevrednici li s-a părut multora că este o batjocură a doctrinei euharistice.

Mistica tinde să elimine nevoia de intermediari între credincios și Dumnezeu. Biserica nu poate exista fără o anumită doză de mistică, dar imediat ce mistica începe să câștige teren, încearcă să înlăture nevoia de slujitori ai Bisericii și de serviciile lor. În cazul extrem, misticul poate renunța la Scriptură și chiar la însuși Cristos întrupat și poate căuta să intre în comuniune direct cu Dumnezeirea necreată și absolută. Mistica pare să facă inutilă Biserica și religia instituțională și, prin urmare, reprezintă o amenințare pentru Biserica deja instituită, chiar și atunci când se desfășoară în cadrul unei teologii pe deplin ortodoxe.

Școala cunoscută sub numele de „mistică germană“ [sau „mistică renană“] a avut trei reprezentanți de seamă: Meister Eckhart (cca 1260–cca 1327), Johannes Tauler (cca 1300–1361) și Heinrich Suso (cca 1295–1366). În principiu, misticii germani au fost loiali Bisericii și doctrinelor sale. Cu toate acestea, pietatea personală intensă pe care o promovau părea să facă superfluă Biserica instituțională. Meister Eckhart a predicat în mai multe congregații frecventate de comunitățile de beghine.

Arhiepiscopul Heinrich din Köln a identificat mai multe puncte suspecte în învățătura lui Eckhart, în principal ideea că este posibil ca omul să atingă o stare de desăvârșire fără de păcat și că, sub călăuzirea Duhului, omul poate fi perfect liber. Eckhart a fost un ascet strict și nu a intenționat ca noțiunea sa de libertate întru Duh să conducă la libertinaj. Acuzat oficial de erezie în 1325, el a murit înainte de pronunțarea unui verdict și astfel a fost scutit de durerea condamnării.

Interpretarea scolastică obișnuită a prezentării pe care și-o face Dumnezeu în Exodul 3:14, „Eu sunt cel ce sunt“, este că Dumnezeu este ființa însăși: *esse est Deus*. În plus, Eckhart a mai afirmat că în adâncul fiecărei persoane există o „scânteie a sufletului“, locul în care Dumnezeu ne întâlnește și vine să sălășluiască. Deși nu le-a negat și nici nu le-a respins, Eckhart a acordat mai puțină importanță doctrinelor creștine tradiționale despre păcat și iertare, despre natura omenească și lucrarea ispășitoare a lui Cristos, decât conceptului său de „naștere a lui Dumnezeu“ în suflet și comuniunii personale cu Dumnezeu, care rezultă din aceasta. Formele tradiționale de pietate catolică erau secundare față de viața spirituală interioară. Concepțiile lui Eckhart au ajuns la Luther prin intermediul unor

scriitori mistici de mai târziu și l-au influențat, de asemenea, pe excentricul mistic creștin Jakob Böhme (1575–1624), precum și pe gânditori necreștini precum Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, Arthur Schopenhauer și Friedrich Nietzsche. Eckhart a susținut că o persoană nu devine bună prin săvârșirea de fapte bune. Propriul său model de viață ascetică prelungită i-a arătat că exercițiile spirituale în sine nu pot transforma inima omenească; mai degrabă, o inimă transformată este cea care săvârșește faptele bune pe placul lui Dumnezeu.

Deși scopul lui Eckhart, precum și al beghinelor pe care le-a influențat, era împlinirea unei ascultări mai mari și mai aproape de desăvârșire față de Cristos, prin intermediul unei relații personale mai profunde cu el, Biserica se temea instinctiv că orice învățătură care îi ocolea autoritatea, sacramentele și legile ar conduce în mod sigur la anarhie morală. În timpul epocii Reformei, predicarea libertății creștine de către Luther a fost rapid însușită de unii ca o scuză pentru antinomism și libertinaj.

În 1332, la cinci ani după moartea lui Eckhart, un inchizitor dominican, Johannes din Schwenkenfeld, a efectuat cel mai amănunțit interogatoriu consemnat asupra unui număr de beghine. El a descoperit că noile recrutate erau supuse unui regim de autonegare

strictă și la o muncă manuală neplăcută și de cele mai mule ori murdară, adesea fără nici o odihnă, nici măcar duminica sau de sărbători. După un interval suficient de timp în care treceau prin astfel de probe, li se spunea că au atins desăvârșirea și că nu li se mai cere nici o ascultare. Eforturile inchizitorului Johannes de a găsi dovezi de comportament libertin s-au dovedit zadarnice. El nu a descoperit nici o erezie și nu a fost consemnată nici o pedeapsă.[5]

În ciuda cruzimii Inchiziției și a nedreptății procedurilor sale, este evident că cel puțin unii dintre examinatorii săi erau dispuși să le achite pe persoanele acuzate împotriva cărora nu se putea dovedi nimic substanțial. Judecătorii romano-catolici din secolul al XIII-lea se aflau uneori în aceeași poziție ca și judecătorii păgâni din Roma imperială atunci când se confruntau cu creștinii: nu le plăceau doctrinele pe care le îmbrățișau inculpații, dar era dificil să se hotărască să ia măsuri violente împotriva unor oameni simpli, a căror infracțiune principală pare să fi fost faptul că se străduiau prea mult să fie buni.

Nu toate mărturiile despre beghine au fost la fel de inofensive. Un fost adept al begarzilor, Johannes din Brünn, s-a întors la o formă de catolicism mai tradițional și a devenit călugăr dominican. După

întoarcerea sa, el a publicat câteva acuzații surprinzător de diferite, bazate pe propriile sale experiențe ca begard. Era un burghez înstărit, căsătorit, din Brünn (Brno), în Boemia, când, la fel ca Pierre Valdes și Francisc din Assisi, s-a simțit chemat să renunțe la viața sa burgheză și să îmbrățișeze o viață de sărăcie. Și-a abandonat soția și a trăit împreună cu fratele său Albert într-o sărăcie totală și voluntară timp de douăzeci de ani. Acest lucru l-a adus la o stare de „desăvârșire", în care păcatul nu mai exista pentru el. După ce a intrat în ordinul dominicanilor, Johannes a făcut o descriere sumbră a vieții sale de după atingerea „desăvârșirii", dar a susținut că până și comportamentul său desfrânat reprezenta o încercare sinceră de a-l găsi pe Dumnezeu, nu în cărți, ci în „abisul Trinității" din inima sa.

Un alt eretic convertit, Konrad Kannler, a susținut în 1381 că Duhul Sfânt i-a dat experiența libertății fără de păcat în timp ce se ruga în catedrala din Köln, și chiar și după întoarcerea sa la ortodoxia convențională a continuat să afirme că o astfel de experiență nu poate fi învățată, ci trebuie să fie comunicată în mod liber de către Duhul Sfânt. Kannler a afirmat că pentru cineva care a atins desăvârșirea fără de păcat nici măcar incestul nu ar fi un păcat, dar aceasta pare să fi fost doar o poziție teoretică: el a

adăugat că Dumnezeu nu ar permite celor care sunt „liberi întru Duh“ să se comporte într-un astfel de mod. Un alt begard, Hans Becker, a susținut în timpul interogatoriului că a avut o experiență similară a Duhului Sfânt, într-o biserică din Mainz, dar, spre deosebire de Johannes din Brünn și Konrad Kannler, Becker a prezis zorii unei noi ere, care va face din Biserica actuală și din toate lucrările sale o literă moartă, numind Evanghelia un „Testament al morții“: numai lumina interioară a Duhului Sfânt este adevăratul „Testament al vieții“. Becker a fost ars pe rug la Mainz, în 1458.

Această combinație ciudată de devotament față de sărăcie si de viață spirituală personală intensă, independentă de ritualul și devoțiunea tradițională ale Bisericii, caracteristică beghinelor și begarzilor, a fost un fenomen larg răspândit în secolele al XIV-lea și al XV-lea. Acest fenomen este o mărturie a faptului că viața creștină obișnuită pur și simplu nu reușea să satisfacă nevoile spirituale și religioase a nenumărați creștini.

2. Pietate politică – erezie politică

Când abatele Gioacchino și-a elaborat reinterpretarea sa escatologică a istoriei politice, aceasta a fost în parte o reacție la faptul că papalitatea se transformase

într-o autoritate seculară și că pretindea că a făcut acest lucru într-un mod îndreptățit. Doctrina religioasă și teoria politică au devenit nedespărțite. Dacă cei care încercau să păstreze suveranitatea supremă a statului – cum ar fi împăratul Hohenstaufen Frederic II – puteau fi numiți eretici pentru că se împotriveau pretențiilor politice ale papei, atunci nu este surprinzător faptul că și papii au fost acuzați de erezie pentru că au avut astfel de pretenții politice.[6]

Papa Bonifaciu VIII (1294–1303), cel care a afirmat cu tărie că orice creatură omenească trebuie să se supună autorității sale pentru a fi mântuită (*Unam sanctam*, 1302), i-a numit eretici pe cardinalii care i se opuneau și a declanșat o cruciadă împotriva lor. Dar batalioanele papei erau mai puțin numeroase decât cele ale regelui Franței. Filip IV a trimis un mercenar pentru a-l prinde pe papă și, deși populația l-a eliberat din nou, Bonifaciu a murit la câteva săptămâni după aceea. Pentru a justifica un tratament atât de dur față de cel care pretindea că este vicarul lui Cristos, Filip a inițiat o procedură postumă de erezie împotriva papei. Următorul papă, Clement V, deși a domnit în umbra lui Filip, a reușit să obțină încetarea procedurilor de erezie. Cu toate acestea, deși Clement a reușit să salveze o parte din onoarea papalității, s-a dovedit

a fi de bunăvoie o unealtă a regelui în cea mai spectaculoasă acțiune de erezie din Evul Mediu, una care nu a implicat anumiți indivizi, ci un întreg ordin religios: procesul Cavalerilor Săraci ai lui Cristos și ai Templului lui Solomon [sau Ordinul Cavalerilor Templieri].

a. Cavaleria eretică: cazul Cavalerilor Templieri

Cruciadele din secolul al XII-lea au creat celebrele ordine militare. Cavalerii Templieri au apărut în jurul anului 1128. Regulamentul lor a fost scris chiar de Bernard din Clairvaux, un început de bun augur. Cel de-al doilea mare ordin militar, Cavalerii Sfântului Ioan, a fost înființat ca ordin militar în jurul anului 1155, dar rădăcinile sale merg înapoi până la o organizație caritabilă fondată în secolul al IX-lea. După o istorie zbuciumată, Cavalerii Sfântului Ioan și-au abandonat rolul militar pentru unul medical. Atât ramurile romano-catolice, cât și cele protestante există și astăzi. Cel mai tânăr dintre cele trei mari ordine militare, numit Ordinul Cavalerilor Teutoni (*Deutschritterorden*) sau Cavalerii Crucii (care a fuzionat ulterior cu un ordin german mai mic, Cavalerii Sabiei), a fost fondat în Țara Sfântă, în 1190, dar a fost expulzat înainte de a putea realiza ceva acolo, ca urmare a recuceririi statelor cruciate de către musulmani. În

timpul Reformei, marele maestru a acceptat sfatul lui Luther și a devenit duce protestant al Prusiei. O ramură catolică există încă. Ordinul Cavalerilor Templieri a fost cel mai colorat, cel mai bogat și, pentru o vreme, cel mai puternic dintre aceste ordine. O ramură importantă a francmasoneriei a adoptat numele lor, în parte pentru asocierile sale romantice, în parte în semn de protest față de soarta care avea să le fie rezervată. Acest mare ordin militar, format pentru a-i proteja pe creștinii din Țara Sfântă, a fost suprimat în mod radical și brutal în cea mai spectaculoasă acțiune polițienească a Evului Mediu. Motivele au fost în mare parte politice, dar acuzația a fost de erezie.

Istoria templierilor este umbrită de acuzații și contraacuzații. Începând cu secolul al XII-lea, templierii au fost implicați în conflicte fratricide cu Cavalerii Sfântului Ioan și cu seniorii creștini din Țara Sfântă, conflicte care au grăbit recucerirea sarazină. Cavalerii Sfântului Ioan au rămas în regiunea mediteraneeană de est, iar Cavalerii Teutoni s-au mutat în nord-estul Europei. Templierii, în schimb, nu mai aveau alt câmp de acțiune; odată cu pierderea Țării Sfinte, și-au pierdut o mare parte din scop. Marea lor putere și bogăția i-au făcut să pară o pradă atractivă în ochii familiei regale capețiene a Franței, dar și

în alte părți. Pentru a se descotorosi de templieri și a le confisca averea, regele Filip cel Frumos i-a acuzat nu numai de erezie, ci și de o imoralitate scandaloasă, în special de homosexualitate. Deși templierii nu aveau propagandiști eficienți la acea vreme și, deși adevăratul lor adversar era regele Franței, nu papalitatea, faptul că odioasa Inchiziție a fost folosită împotriva lor i-a transformat în niște eroi romantici în ochii generațiilor ulterioare. Francmasonii au adoptat numele ultimului lor mare maestru, Jacques de Molay, precum și unele tradiții templiere, răspândind ideea că templierii au fost victimele nevinovate ale intrigilor papale și ale terorii inchizitoriale. Victime au fost, dar mai mult din cauza lăcomiei regale franceze decât a intrigii papale. Papa Clement V, el însuși client al regelui francez din Avignon, a încercat pentru o vreme să-i salveze. Este îndoielnic faptul că au fost întru totul nevinovați, dar este puțin probabil și cu siguranță nedovedit că au fost vinovați de atrocitățile de care au fost acuzați. Aveau însă puțini partizani în afara propriilor lor rânduri, iar multe dintre acuzații au fost ușor de crezut de către cei din afară.[7]

Cât timp regele francez a fost implicat în luptă cu papa Bonifaciu VIII, a solicitat ajutorul templierilor francezi, care erau bogați și puternici. Când Bonifaciu a

murit și papalitatea a fost mutată la Avignon, Filip s-a simțit liber să ia măsuri împotriva ordinului. Motivul pentru care a declanșat campania de exterminare împotriva acestuia este incert; istoricul Henry Charles Lea îl atribuie avariției sale.[8] Un denunț aparent banal a oferit pretextul pentru întreaga chestiune. În 1304 sau 1305, un mercenar francez, Esquieu de Floyran din Beziers, s-a prezentat la curtea regelui Iacob II al Aragonului cu o poveste fantastică despre „fapta“ templierilor: un jurământ infam pe care se presupune că toți cei admiși în ordin trebuiau să îl depună. Esquieu a pretins că a împărțit o celulă de închisoare cu un templier, în timp ce amândoi erau condamnați la moarte. Templierul i-a spus povestea sa, iar ulterior Esquieu a fost eliberat. El a formulat patru acuzații principale: templierilor li se cerea să îl nege pe Domnul răstignit, să dea un sărut obscen celui care îi admitea și să se închine unui idol; în plus, erau îndemnați să se dedea homosexualității pentru a-și satisface poftele sexuale.

Regele Iacob se pare că nu l-a crezut pe Esquieu, dar perspectiva de a-i putea deposeda pe bogații templieri din Aragon era atât de atrăgătoare, încât i-a oferit francezului o recompensă consistentă dacă povestea putea fi dovedită. În 1305, atât papa Clement V, cât și regele Filip au

aflat și ei despre acuzații. Filip a decis să ia măsuri împotriva lor, dar a acționat cu atâta secretomanie, încât templierii nu au bănuit nimic și chiar l-au protejat de gloată în timpul unei revolte la Paris în 1306. Regele se certase cu marele maestru, Jacques de Molay, care se opunea proiectului său de a unifica cele două mari ordine militare și de a deveni el însuși marele maestru al ordinului unificat. În astfel de circumstanțe, trebuie să fi fost de neconceput ca regele să recurgă la exterminarea ordinului pe care atât de recent dorea să-l conducă, dar iată ce s-a întâmplat.

La 13 octombrie 1307, în cadrul unei acțiuni polițienești fulgerătoare în toată Franța, aproape toți templierii au fost arestați dintr-o singură lovitură. Nu a existat practic nici o rezistență organizată. Contrar celor afirmate de Filip, acțiunea nu a fost planificată împreună cu papa. Pentru a-i examina pe cavaleri, a fost creată o nouă funcție, cea de inchizitor general, încredințată unui călugăr dominican, Guillaume Humbert din Paris. Procedurile stricte ale Inchiziției prevedeau ca orice eretic care își mărturisise vina, dar care apoi își retrăgea mărturisirea, să fie predat prompt brațului secular ca „eretic recidivist“ pentru a primi „pedeapsa cuvenită“: moartea prin ardere pe rug. Inutil să mai spunem că oricui îi era

extrem de greu să își renege mărturisirea, odată ce fusese constrâns sau forțat să mărturisească, chiar dacă mărturisirea îi fusese smulsă prin tortură. Inchiziția ecleziastică nu cunoștea decât două moduri de a-i trata pe cei suspectați de erezie: în primul rând, să obțină o mărturisire și apoi să le impună penitența ecleziastică corespunzătoare; în al doilea rând, să țină suspectul în închisoare până când acesta mărturisea sau murea. Nefericiții templieri au fost mai întâi examinați de comisii regale, care au obținut mărturisiri atât de prompte, încât în mai puțin de două săptămâni regele Filip a anunțat că toti si-au recunoscut erezia.

Cavalerii întemnițați erau interogați cu privire la punctele principale ale denunțului lui Esquieu: dacă s-au lepădat de Cristos, dacă au scuipat pe Cruce, dacă au dat sărutări indecente la admiterea în ordin, dacă au fost îndemnați să practice homosexualitatea sau dacă au practicat-o efectiv, respectiv dacă s-au închinat vreunui idol? Un număr uimitor de mare de persoane au mărturisit toate acuzațiile, cu excepția homosexualității, care a fost în general negată. Chiar și marele maestru Jacques de Molay a mărturisit aceste învinuiri la 25 octombrie, iar în aceeași zi a trimis o scrisoare foarte ciudată tuturor membrilor ordinului, îndemnându-i să

nu țină cont de jurământul de păstrare a secretului și să spună adevărul despre toate faptele lor. Este greu de înțeles cum au fost obținute astfel de mărturisiri incredibile, și atât de repede. Tortura a fost cu siguranță folosită fără reținere, dar din câte se pare nu și asupra lui Jacques de Molay. Inchizitorii le-au spus cavalerilor ținuți în izolare că toți colegii lor și-au mărturisit faptele. Rapiditatea cu care au fost obținute mărturisirile este misterioasă. Este greu de imaginat că până și o tortură intensă ar fi putut smulge de la niște oameni nevinovați mărturisiri de vinovăție atât de uniforme. La începutul anului 1310, o comisie papală de anchetă le-a dat templierilor impresia că își puteau retrage în siguranță mărturisirile și că își puteau apăra nevinovăția în fața tribunalului. Liniștiți de această veste și de promisiunea regelui de a le asigura protecția, șase sute de templieri s-au prezentat la Paris pentru a apăra onoarea ordinului lor în fața curții. Brusc, la 12 mai 1310, inchizitorul general a emis un ordin de ardere pe rug a cincizeci și patru de cavaleri care își renegaseră mărturisirile, tratându-i ca pe niște eretici recidiviști. Mai multe grupuri mai mici au fost arse pe rug în zilele următoare. Curajul ramurii franceze a ordinului s-a evaporat complet și nu s-a mai găsit nimeni care să continue să

apere ordinul. În Aragon, în schimb, templierii și-au susținut cu tărie nevinovăția, negând toate acuzațiile. Prăbușirea bruscă și dramatică a corpului principal al Cavalerilor Templieri din Franța a rămas inexplicabilă, astfel că ordinul a fost desființat în anul următor, la Conciliul de la Vienne.

Misterul templierilor nu a fost niciodată elucidat și nici nu s-a găsit vreun motiv întemeiat pentru mânia furibundă a regelui Filip împotriva lor. Este practic de neconceput ca ordinul să se fi făcut vinovat de nelegiuirile de care a fost acuzat, atât de incompatibile cu standardele sale publice de devotament și abnegație. Istoria consemnează că mulți templieri, după ce au primit închisoarea pe viață, și-au revocat mărturisirile în pragul morții. Oricare ar fi fost faptele pe care templierii le-au comis, este evident că acuzațiile aduse împotriva lor nu au fost de erezie, ci de idolatrie și imoralitate. Mult mai probabil decât să fi fost toți membrii ordinului vinovați de astfel de perversități banale era ca ordinul să fi fost implicat într-o erezie reală, cum ar fi cea a marcioniților, montaniștilor sau monofiziților. Faptul că atât de mulți templieri francezi și-au mărturisit cu atâta promptitudine vina, iar apoi și-au retras mărturisirile, chiar și atunci când erau confruntați cu moartea prin ardere pe rug, continuă să ne lase

perplecși. În orice caz, este evident că ordinul nu era în primul rând eretic. Interesul major pe care îl prezintă din perspectiva noastră constă în faptul că dosarul templierilor a permis Inchiziției să își perfecționeze tehnicile de tratare a celor pe care îi acuza de erezie.

b. Teoria politică văzută ca erezie

Dacă papalitatea de sub Clement V a fost dispusă să folosească Inchiziția pentru a sluji scopurilor politice ale regelui Franței, nu este surprinzător că următorul papă, Ioan XXII, s-a folosit de ea pentru a-și impune propriile scopuri politice. În Italia a folosit-o împotriva franciscanilor spirituali, precum și împotriva beghinelor, iar în cele din urmă a lansat acuzații de erezie împotriva nou alesului împărat german Ludovic al Bavariei (1314–1347). „Erezia“ lui Ludovic consta în faptul că nu s-a prezentat pentru a primi aprobarea papală atunci când a devenit împărat. Dacă odinioară era rezervat pentru o abatere doctrinară, care amenința substanța credinței creștine, termenul „erezie“ degenerase acum la sensul de lipsă de respect pentru cele mai noi și mai ambițioase pretenții ale puterii papale.

Mai mulți lideri spirituali proeminenți s-au alăturat împăratului Ludovic, inclusiv ministrul general franciscan

Mihail din Cesena și William Ockham; cel mai strălucit a fost însă Marsilio din Padova, care, împreună cu Jean din Jandun, i-a oferit lui Ludovic o nouă teorie a statului în lucrarea sa intitulată *Apărătorul păcii* (1324). După o lungă întârziere, Ludovic s-a încoronat împărat împotriva voinței papei, iar el și Marsilio din Padova au fost condamnați ca eretici. Între timp, Ioan XXII s-a trezit la rândul său acuzat de erezie, întrucât a predicat somnul sufletelor, doctrina potrivit căreia sufletele celor drepți dorm până la învierea generală, când vor fi trezite pentru Judecata de Apoi și pentru a primi viața veșnică. Biblia nu este foarte precisă în această privință, iar de-a lungul secolelor mulți creștini au îmbrățișat ideea somnului sufletesc; în orice caz, doctrina nu este o erezie în sensul nostru modern. Papa Ioan a murit în 1334, în timp ce se organiza un conciliu general cu scopul de a se ocupa de „erezia“ sa.

Cum este posibil să iei în serios o instituție care i-a acuzat de erezie pe împăratul Sfântului Imperiu Roman, pe generalul Ordinului Franciscan, pe marele maestru al Cavalerilor Templieri și chiar pe papa însuși? Inchiziția a fost orice, dar nu o glumă: puterea, cruzimea și inflexibilitatea ei depășesc adesea chiar și acuzațiile cele mai dure ale criticilor săi. Însăși existența ei formează o pată pe

istoria creștinismului, neliniștindu-i atât pe catolici, cât și pe protestanți. Inchiziția este o povară pentru toți cei care vor să prezinte creștinismul ca pe o religie a iubirii. Din perspectiva noastră, influența sa asupra preocupării creștinilor pentru puritatea doctrinară a fost devastatoare. Numind „erezie“ și persecutând fără încetare tot ceea ce nu plăcea autorităților bisericești, a făcut ca preocuparea creștină legitimă pentru puritatea doctrinei și evitarea ereziei să pară o continuă vânătoare de vrăjitoare. Astfel, pe termen lung, Inchiziția a făcut mai mult rău ortodoxiei decât ereziile pe care a încercat să le suprime.

După izbucnirea Ciumei Negre, în 1349 a avut loc o explozie de entuziasm escatologic. Cete de penitenți umblau prin Europa biciuindu-se: acești flagelanți preziceau iminența Zilei de Apoi și își propuneau să se pregătească pentru zorii ei prin persecutarea evreilor. Între timp, papalitatea, care continuase să își piardă credibilitatea de-a lungul perioadei în care își avusese reședința la Avignon, s-a întors la Roma sub papa Urban V (1362–1370), dar după domnia succesorului său, Grigore XI (1370–1378), au fost aleși doi papi. Astfel, timp de peste trei decenii, au existat două papalități rivale, una la Roma, cealaltă la Avignon. În 1409, Conciliul de la Pisa i-a destituit pe ambii papi și a numit în locul lor un nou papă,

Alexandru V (1409–1410), dar nici unul dintre ei nu a acceptat hotărârea, iar creștinătatea a avut nu doi, ci trei papi până la Conciliul de la Konstanz (1414–1418), care i-a destituit pe toți cei trei pretendenți și l-a numit pe Martin V (1417–1431) în locul lor.

Deși Conciliul de la Konstanz părea să restabilească unitatea creștinătății occidentale sub conducerea unui singur papă, acesta a făcut, de asemenea, un pas care a prefigurat dezmembrarea ulterioară a creștinismului pe criterii naționaliste. Încălcând protecția acordată de împăratul Sigismund, conciliul l-a judecat și l-a condamnat pe preotul boem Jan Hus. Acesta a fost ars pe rug la data de 6 iulie 1415. După cum vom observa în capitolul următor, Hus, asemenea lui Valdes, nu era un eretic în sensul modern al cuvântului, dar, din nefericire pentru el, întruchipa o amenințare directă la adresa autorității ecleziastice. În măsura în care Martin Luther s-a declarat ulterior un succesor spiritual al lui Hus, iar mișcarea husită din secolul al XV-lea s-a revărsat în cele din urmă în Reforma protestantă din secolul al XVI-lea, putem numi execuția lui Jan Hus la Konstanz drept prima intervenție a unui conciliu general împotriva unui „protestant“. Totodată, a fost aproape ultima, deoarece, atunci când Reforma a început cu adevărat, conducătorii teritoriali

independenți adesea i-au protejat pe protestanți de întreaga forță a represiunii romano-catolice.

3. De la credinţă la putere

Biserica primară era o comunitate de credință cu puțină sau chiar fără nici o putere politică. Biserica medievală târzie era o corporație puternică; nu ar fi corect să spunem „cu credință puțină sau fără credință“, dar este evident că acum calitatea credinței îi era grav afectată, atât de mult, încât părea că trebuie apărată în mod constant prin represiune violentă. După șapte secole de o relativă liniște doctrinară, Biserica, în special în Occident, ajunsese să catalogheze drept eretice orice critică și orice provocare. Acolo unde nu existau probleme doctrinare substanțiale, chestiunile legate de putere, prestigiu și proprietate erau tratate ca probleme doctrinare.

În primele secole ale creștinismului, credința a interacționat cu cultura elenistică; într-adevăr, unii cercetători, cum ar fi Adolf von Harnack, susțin că creștinismul a fost elenizat până la punctul în care nu mai era religia Noului Testament. Noi am susținut că această interacțiune cu filozofia și cultura elenistică nu a deformat radical creștinismul, iar credința a fost clarificată și definită de conciliile ecumenice, nu

pervertită.

Ar mai fi recunoscut Petru și Pavel în Crezul Conciliului de la Calcedon Evanghelia pe care au predicat-o? Poate că nu, cel puțin nu la prima vedere. Cu toate acestea, noi susținem, alături de restul creștinismului ortodox, că hotărârile de la Calcedon reprezintă o interpretare legitimă și necesară a doctrinelor apostolilor. Când îi întâlnim pe primii mari teologi creștini – Irineu, Tertulian și Origen – înțelegem că s-ar fi simțit ca acasă la Niceea, în Hagia Sophia din Constantinopol și poate chiar și în catedrala lui Carol cel Mare din Aachen. Ni-i putem imagina pe Augustin și pe Ioan Gură de Aur (Crisostomul) simțindu-se în largul lor la o slujbă celebrată de Bernard din Clairvaux. Dar pentru câte secole putem afirma că s-a păstrat sentimentul de continuitate? Bernard ar putea fi ultimul mare catolic medieval de care primii Părinți s-ar fi simțit apropiați. În vremea lui Bernard, schimbările decisive erau deja în curs de desfășurare. În decurs de trei sferturi de secol, aceste schimbări aveau să transforme Biserica medievală într-un nou tip de instituție. Augustin, și poate chiar Ioan Gură de Aur, ar fi rezonat mai mult cu reformatorul Martin Luther decât cu marele scolastic Toma din Aquino (1225–1274), care a trăit la numai un secol după Bernard din Clairvaux. Ceea ce l-a despărțit pe Toma

de Bernard a fost doctrina transsubstanțierii.

Promulgarea doctrinei transsubstanțierii, în anul 1215, a determinat transformarea Bisericii dintr-o comunitate de credință într-un custode al sacramentelor. Când Pavel vorbește despre creștini ca despre niște „administratori ai tainelor lui Dumnezeu“ (1 Corinteni 4:1), el are în vedere tainele doctrinare. El se gândea la sacramente doar în al doilea rând, dacă nu chiar deloc în acest context. După cum am văzut, ceea ce căuta Biserica prin enunțarea doctrinei transsubstanțierii era o modalitate de a-i asigura pe credincioși că nevoile lor spirituale erau pe deplin satisfăcute în slujirea Bisericii. Un produs secundar nefericit al acestei preocupări legitime a fost sentimentul tot mai mare că Biserica are în custodie chiar și trupul lui Cristos și, prin urmare, mântuirea. Treptat, a ajuns să perceapă erezia nu atât ca pe o provocare la adresa adevărului doctrinei creștine, cât ca pe un atac la adresa administrării sale și la puterea pe care această administrare o aducea cu sine.

Adevărata autoritate duhovnicească, acumulată în douăsprezece secole de eforturi pentru a păstra „credința care a fost dată o singură dată“, a fost rapid risipită atunci când aceste eforturi au ajuns să se concentreze asupra apărării

propriilor pretenții ale Bisericii. La exact două secole după Conciliul al IV-lea de la Lateran, Jan Hus, un preot boem, a fost ars pe rug la Konstanz. Hus nu era un eretic în sensul clasic: nu era nici arian, nici catar. Tot ceea ce el ceruse a fost ca Biserica să revină la practica euharistică din secolele anterioare. De ce a fost acest lucru perceput ca o amenințare mortală? Pentru că Biserica, adoptând transsubstanțierea, se încredințase unei unice interpretări a rolului său, o interpretare pentru care nu putea tolera nici o provocare.

Este adevărat că Biserica occidentală, care a devenit din ce în ce mai romano-catolică odată cu trecerea secolelor, a rămas suficient de puternică pentru a supraviețui în fața a două provocări: prima, cea a lui John Wycliffe, iar a doua, cea a omului pe care l-a inspirat, Jan Hus. I-a învins, dar ei au reprezentat semnele premergătoare ale unei mișcări căreia catolicismul a putut să îi reziste, dar nu să o zdrobească: Reforma protestantă.

16
REFORMA PROTESTANTĂ

Prin urmare, creștinii ar trebui să se lupte până la moarte pentru a apăra Evanghelia lui Cristos și adevărata înțelegere a acesteia, dobândită prin viață sfântă și studiu aprofundat, și să nu-și pună credința sau încrederea în prelații păcătoși și în clericii lor, nici în înțelegerea lor a scrierilor sfinte. Căci cu viața lor lumească, plină de superbie [...] ei sunt incapabili să perceapă adevărul scrierilor sfinte și înalta puritate a lui Dumnezeu. — John Wycliffe, *Lucrarea Anticristului de a distruge Sfânta Scriptură* 3

În ciuda conflictelor amare și uneori sângeroase, mișcările eretice nu au reușit niciodată să submineze unitatea credinței creștine în primele cincisprezece secole. Acest lucru este adevărat în ciuda naturii potențial distructive și seducătoare a multora dintre viziunile eretice care au fost propagate, de la arianism la dualism. În timpul secolului al XV-lea, o provocare „eretică“ relativ minoră, solicitarea de a i se permite să împartă poporului atât

vinul, cât și pâinea euharistiei, a provocat o schismă majoră, creând un separatism ceh, care persistă până în prezent. În secolul al XVI-lea, Martin Luther a protestat împotriva indulgențelor – un adaos tradițional care fusese autorizat în mod oficial cu mai puțin de jumătate de secol mai devreme – și a vorbit, în manieră paulină și augustiniană, despre îndreptățirea prin credință. Aceste variații aparent minore față de norma catolică au fost explozive. Unitatea externă a creștinătății a fost zdruncinată într-o asemenea măsură, încât nu și-a mai revenit.

Creștinismul nu a mai fost niciodată la fel ca înainte de Reformă. Acest lucru este evident. Controversa indulgențelor, declanșată de Luther, nu a fost teoretic mai însemnată decât iconoclasmul; de fapt, pare mai puțin importantă. Dar a creat o nouă confesiune, de fapt, o nouă abordare a creștinismului, într-un mod în care iconoclasmul nu a izbutit să o facă. Prin ce anume se distinge Reforma protestantă, astfel încât a devenit permanentă, în timp ce alte încercări de reformă, precum iconoclasmul, au dispărut fără să lase urme?

Din perspectiva protestantă, este tentant să susținem că protestantismul a supraviețuit pentru că reprezintă expresia legitimă a Evangheliei creștine și este, într-adevăr, după cuvintele lui

Pavel, „puterea lui Dumnezeu pentru mântuire“. Dintr-o perspectivă istorică și sociologică, este evident că ascensiunea protestantismului a coincis cu ascensiunea separatismului lingvistic și a statelor-națiuni în Europa –, deși tocmai centrul de greutate al protestantismului, Germania, a devenit o națiune unită abia în 1871, la trei secole și un sfert după Luther. Începuturile științei moderne, cu impact asupra vechii științe a Bisericii, bazată pe autoritate, au contribuit, de asemenea, la permanentizarea ruperii unității creștine.

Dacă cineva ar susține că Reforma a recuperat un element necesar al Evangheliei, este necesar să argumenteze că înainte de asta catolicismul medieval îl pierduse. Și, într-adevăr, tocmai acest lucru pare să se fi întâmplat. Înainte de secolul al XIII-lea, mișcările eretice reprezentau o exagerare sau o amputare a anumitor elemente particulare ale credinței creștine istorice. Ele erau excentrice, în timp ce Biserica în ansamblu – indiferent de slăbiciunile sale – rămânea mai aproape de centru. În consecință, mișcările eretice ajungeau să fie mai devreme sau mai târziu înlăturate, iar creștinătatea a rămas, mai mult sau mai puțin, unificată. Dar după secolul al XIII-lea, odată cu definirea transsubstanțierii, cu ridicarea pretențiilor absolutiste ale papalității și

cu crearea Inchiziției, tocmai Biserica medievală a fost cea care s-a îndepărtat de centru. Dimensiunea sa uriașă, universalitatea și forța sa instituțională i-au permis să supraviețuiască și chiar să crească, în ciuda daunelor provocate de protestantism, dar nu mai ocupa centrul. Protestantismul Reformei – în ciuda particularismului, naționalismului și a frecventelor curente doctrinare unilaterale – putea pretinde în mod credibil că a recuperat elemente vitale ale Evangheliei și, prin urmare, că este mai în acord cu Noul Testament și cu mesajul său decât catolicismul.

Gradul în care Biserica medievală se îndepărtase de fluxul principal al credinței și spiritualității creștine este demonstrat de faptul că o revendicare reformistă moderată și limitată, cum a fost cea formulată mai întâi de Hus și apoi de Luther, a putut duce la niște rupturi permanente. Oboseala „celei de-a doua Epoci“ a Bisericii devenise copleșitoare, iar dacă Reforma nu a dat naștere unei Biserici spirituale, comunitatea de călugări avută în vedere de Gioacchino, ea a introdus cu siguranță un nou principiu. Fidelitatea față de Scriptură drept Cuvântul lui Dumnezeu – ceva ce Biserica a preaslăvit întotdeauna, dar nu a arătat mereu – a ajuns să aibă prioritate în fața unității și continuității instituționale.

Este posibil ca vechile controverse euharistice să nu pară la fel de importante în istoria creștinismului precum alte conflicte: mișcarea albigenză sau controversa iconoclastă, pentru a menționa doar două. Cu toate acestea, modul în care controversele euharistice au fost rezolvate – doctrina transsubstanțierii cu tot ceea ce a implicat pentru autoritatea ecleziastică și papală, pentru oficierea jertfei Bisericii și pentru modul de viață creștină – a creat o transformare atât de esențială în cadrul Bisericii, încât a făcut ca Reforma să devină inevitabilă. Dacă Berengar din Tours ar fi fost tolerat, punctul de vedere al lui Luther nu ar mai fi părut atât de extremist.

Reforma protestantă nu a izbucnit pe neașteptate în Biserică. Ea a fost precedată de două figuri majore, pe care le putem considera a fi ultimii dintre „ereticii“ medievali sau primii reformatori moderni: englezul John Wycliffe (cca 1330–1384) și cehul Jan Hus (cca 1369–1415).

1. Wycliffe, Hus și husiţii

Când regele Filip IV al Franței a râvnit la posesiunile templierilor, papa l-a ajutat să îi distrugă și, în acest proces, și-a sporit propria putere prin dezvoltarea Inchiziției. Când Eduard III al Angliei

(1327–1377), doar câțiva ani mai târziu, a decis că are nevoie de venituri din pământurile și proprietățile Bisericii pentru a continua Războiul de 100 de Ani cu Franța, s-a întors împotriva puterii papale, iar în John Wycliffe și-a găsit un avocat care să-l susțină. Wycliffe a pledat pentru autoritatea supremă a Bibliei (*Despre adevărul Sfintei Scripturi*, 1378), a apărat dreptul regelui de se ocupa de abuzurile ecleziastice și de a confisca proprietățile bisericești (*Despre funcția regelui*, 1379) și, în cele din urmă, l-a numit pe Cristos drept unic cap al Bisericii, iar pe papă drept Anticrist (*Despre puterea papei*, 1379). Wycliffe l-a alarmat pe succesorul lui Eduard, Richard II (1377–1399), și a fost trimis înapoi în parohia sa din Lutterworth, însă ideile sale aveau să-și găsească un ecou departe, la Praga.

a. Jan Hus

Ieronim din Praga, care studiase la Oxford cu Wycliffe, la întoarcerea în Boemia, a dus cu el și cărțile lui Wycliffe. De la Ieronim a învățat tânărul cărturar Jan Hus despre critica lui Wycliffe la adresa transsubstanțierii, iar aceasta a devenit baza propriei sale învățături. Popularitatea lui Hus i-a adus mulți rivali. În condițiile în care Wycliffe fusese deja condamnat ca eretic, folosirea de către Hus a scrierilor lui Wycliffe le-a oferit, în

1403, profesorilor germani din Praga bilingvă pretextul de a-l ataca pe omologul lor ceh, mai popular. Între timp, Hus devenise un predicator extrem de popular și luase parte, în 1409, la reorganizarea Universității din Praga, în cadrul căreia cehilor li s-a acordat preeminență față de germanii dominanți până atunci. Atunci germanii s-au retras la Leipzig, unde au fondat prima universitate germană.

Arhiepiscopul de Praga, Zbinko von Hasenburg, care anterior îl susținuse pe Hus și îl făcuse predicator al sinodului din 1403, s-a simțit ofensat de acuzațiile de simonie ale lui Hus și a obținut o bulă papală de condamnare a acestuia, din partea papei Alexandru V, ales de Conciliul de la Pisa pentru a-i înlocui pe papii rivali de la Roma și Avignon. Forțat să părăsească Praga în 1412, Hus s-a refugiat în sudul Boemiei, unde a scris numeroase tratate în cehă și în latină. El a făcut apel la autoritatea lui Cristos împotriva interdicției papale și se aștepta să fie disculpat la Conciliul reformator de la Konstanz, convocat în 1414. Chiar dacă avea un mandat de protecție din partea împăratului german Sigismund (1410–1437), a fost întemnițat imediat după ce a ajuns la Konstanz. În mai 1415, Conciliul l-a condamnat postum pe Wycliffe ca eretic; în Anglia, trupul său a fost exhumat și ars. Hus însuși a fost

condamnat, după o audiere de trei zile în prezența lui Sigismund, care nu își onorase promisiunea de a-i acorda protecția. Hus a fost ars pe rug la 6 iulie 1415, în ciuda eforturilor ineficiente ale lui Sigismund de a-l cruța. Colegul său, Ieronim din Praga, a reușit să scape de la Konstanz, dar a fost prins, adus înapoi și ars pe rug în anul următor.

Această crimă judiciară l-a transformat pe Jan Hus într-un erou național și a dat naștere unei mișcări de masă din care a luat naștere o nouă Biserică. În schimb, Wycliffe și-a încheiat viața în pace și într-o relativă obscuritate la Lutterworth. Cu toate acestea, martirul din Boemia a fost mai puțin inovator în materie de teologie decât maestrul de la Oxford. Hus nu urmărea de fapt nimic mai radical decât o întoarcere la vechea practică euharistică de a permite poporului să se împărtășească „în ambele feluri“. Abandonarea acestei practici tradiționale de către Biserica Romană era un rezultat al noii doctrine a transsubstanțierii și al schimbării înțelegerii semnificației cinei euharistice pe care o reflectă. Întrucât Cristos este prezent trupește în pâine și, desigur, viu, se susținea că și sângele său trebuie să fie prezent; prin urmare, nu mai era nevoie pentru credincios să se împărtășească în ambele feluri. Porunca lui Cristos: „Beți dintru acesta toți“ (Matei 26:27) nu se aplica laicilor, deoarece era

adresată apostolilor, care erau toți preoți și episcopi. Posibilitatea ca vinul să fie vărsat și astfel să se comită un sacrilegiu era mai mare decât pericolul de a scăpa pe jos pâinea. În plus, noul accent pus pe Sfânta Liturghie ca pe o jertfă meritorie reducea în mod natural necesitatea ca toți credincioșii să primească efectiv împărtășania pentru a beneficia de roadele Liturghiei.

Presiunea psihologică provocată de noul accent pus pe prezența trupească a lui Cristos a fost atât de mare, încât mulți credincioși, de teamă să nu fie implicați într-un sacrilegiu, se temeau să se împărtășească. În consecință, a trebuit să li se ordone să primească împărtășania ca pe o datorie. Hus dorea să readucă vechea cină euharistică la importanța sa inițială și să-i facă pe creștini să o privească din nou ca pe un privilegiu minunat, nu ca pe o datorie periculoasă. Faptul că a putut fi combătut, condamnat și ars pe rug pentru că a susținut ceva care fusese timp de treisprezece secole o normă și care era încă practica normală în Bisericile răsăritene arată importanța crucială pentru Biserică a noii abordări a euharistiei care rezulta din doctrina transsubstanțierii.

Atitudinea lui Hus față de euharistie a oferit pretextul legal pentru condamnarea și moartea sa pe rug. Zelul său uriaș pentru puritatea Bisericii,

inspirat de Wycliffe, și ferocitatea consecventă a atacurilor sale asupra clerului au fost cele care i-au determinat pe aceștia să îl trateze ca pe o amenințare mortală – Hus amenința astfel întreaga structură a autorității preoțești. El susținea că doar cei aleși de Dumnezeu și, mai mult ca sigur, nimeni cu păcate de moarte nu puteau fi preoți cu adevărat, chiar dacă faptele lor oficiale ar putea fi valide. Hus îi îndemna pe toți „creștinii adevărați“ să se ferească de slujbele celebrate de clerul păcătos și lumesc. Pentru a înrăutăți situația, el, care era etnic boem, predica în limba cehă unei populații majoritar boeme, într-o Pragă dominată de germani. Acuzațiile sale, personalitatea și etnia sa s-au combinat pentru a-l face total inacceptabil clerului superior, care era format fie din germani, fie din boemi germanizați. Faptul că un alt german, împăratul Sigismund, și-a încălcat cuvântul dat lui Hus și a îngăduit ca acesta să fie ars pe rug, a făcut din Hus un erou național ceh și a creat prima Biserică națională reformată. Mișcarea husită, prima izbucnire a unui sentiment religios național de o asemenea amploare, de la controversa monofizită încoace, i-a unit pe boemii slavi, pe moravi și chiar pe polonezi împotriva germanilor dominanți. Germanii, care reprezentau imperiul, se vedeau pe sine ca împuterniciți ai autorității papale.

Boemii s-au răsculat în masă împotriva deciziilor conciliului, cerând libertatea de a predica și dreptul de a se împărtăși în ambele feluri. În 1419 a avut loc prima defenestrație la Praga, când șapte membri ai consiliului orășenesc au fost uciși, fiind aruncați pe ferestrele primăriei. Regele Venceslau IV al Boemiei, fratele mai mare al împăratului Sigismund, a murit la scurt timp după aceea. Sigismund, pentru a-și asigura coroana boemă, a dirijat în anul următor o „cruciadă“ împotriva husiților naționaliști. Timp de încă unsprezece ani, monarhul german a încercat în zadar să îi supună pe cehi. Husiții s-au împărțit în două grupuri, dar au rămas întotdeauna uniți împotriva catolicilor germani. Predicarea liberă a Evangheliei și potirul la împărtășanie pentru laici erau cerințele lor minime. În cele din urmă, Conciliul de la Basel (1431–1449) a trebuit să le accepte cererile, pentru a putea readuce majoritatea moderată a husiților înapoi în sânul Bisericii Romane. Insistența asupra împărtășaniei frecvente fusese o cerință a reformatorilor boemi înainte de Hus; deși el personal nu a insistat asupra potirului pentru laici (chiar dacă a fost condamnat la Konstaz pentru acest lucru), împărtășania în ambele feluri simboliza un atac asupra privilegiilor clericale și era cerută, atât din motive sociale, cât și spirituale.

Mulți husiți și-au dublat zelul pentru puritatea Bisericii și pentru simplitatea clerului cu viziuni escatologice despre iminenta revenire a lui Cristos. Cei mai radicali husiți au preluat versetul din Marcu 13:14 la propriu și s-au refugiat pe doi munți, redenumiți Horeb (în nordul Boemiei) și Tabor (între Praga și České Budějovice). De la ei și-au derivat numele cele două grupuri radicale: horebiții și taboriții, care erau cei mai cunoscuți. Liderul taborit, Žižka, este cel care i-a organizat într-un mod eficient pe husiți, pentru a se opune armatelor cruciate. Žižka a distrus un grup și mai radical de „adamiți“ (probabil begarzi), într-o bătălie la Tabor, în 1421. Husiții moderați sau utrachiștii, organizați la nivel episcopal, ajutați de mulți nobili, i-au învins pe radicalii taboriți în 1434, iar principalele lor revendicări au fost aprobate de Conciliul de la Basel. Boemia a putut păstra astfel un fel de Biserică națională „reformată“. Aceasta a rămas până la Contrareformă sub autoritatea Romei, având o relativă independență, chiar dacă nu era foarte diferită în doctrină. Atunci a fost restaurată autoritatea deplină a Romei.

b. Ioana d'Arc și Savonarola: eretici politici

Conflictul dintre împăratul german și papă, pe de o parte, și husiții din Boemia,

pe de altă parte, a fost marcat de un puternic element politic; în schimb, soarta Ioanei d'Arc a fost în întregime politică. Ioana a declanșat renașterea națională care le-a permis francezilor să se elibereze de prezența engleză din Franța. A fost condamnată ca eretică la Rouen (pentru că auzea „voci"), iar la „recidiva" ei, care a constat în îmbrăcarea unei ținute bărbătești, a fost arsă pe rug în 1431. Verdictul de erezie împotriva ei a fost revocat în 1455, iar în 1920 a fost declarată sfântă de aceeași Biserică Romano-Catolică ai cărei inchizitori o arseseră. Procesul și condamnarea ei au fost în mod clar motivate politic, așa că Ioana d'Arc nu are de ce să își găsească un loc în istoria ereziilor.

Ultimul mare profet al „simplității apostolice" a fost călugărul dominican Girolamo Savonarola (1452–1498). Un adversar zelos al vieții decadente și hedoniste a nobilimii și clerului renascentist din Florența, Savonarola a contribuit la expulzarea din oraș a familiei conducătoare de Medici în 1494, după care a devenit conducătorul orașului. Asemenea lui Arnold din Brescia, Savonarola a început cu o critică moralistă a corupției clericale și a devenit un fel de revoluționar democratic popular, însă a fost și un om cu o spiritualitate mai mare și mai covârșitoare decât cea a lui Arnold.

Influența sa politică a fost un produs secundar al proclamării sale escatologice înflăcărate a iminentei judecăți a lui Dumnezeu. Inspirată de viziunea lui Gioacchino asupra lucrurilor viitoare, proclamarea lui Savonarola a semnificației milenariste a evenimentelor politice contemporane a stârnit mulțimile, în timp ce spiritualitatea sa aparte a condus la convertirea unei figuri nu mai puțin importante decât Michelangelo.

Convingerile religioase ale lui Savonarola și influența sa politică l-au adus în conflict cu infamul papă spaniol Alexandru VI (Rodrigo Borgia, 1492–1503), ale cărui valori personale și viață erau opuse tuturor lucrurilor pe care Savonarola le considera sacre. Acesta a ignorat excomunicarea lui Alexandru până când a fost înlăturat și întemnițat în 1497. Sub tortură, a făcut o serie de mărturisiri pe care ulterior le-a retractat, ceea ce a făcut ca în 1498 să fie ars pe rug ca eretic recidivist. În 1558, predicile și cărțile sale au fost declarate ortodoxe și este posibil ca și el să fie în cele din urmă canonizat de Biserica Romano-Catolică. „Erezia“ lui Savonarola, precum cea a Ioanei, a fost în esență aceea de a crea o opoziție politică reală față de cei ce dețineau puterea politică: invadatorii englezi în cazul Ioanei d'Arc, papa în cazul lui Savonarola.

În ajunul Reformei, a avut loc un ultim proces de erezie, care a implicat mai degrabă doctrine decât critici politice: cel al unui călugăr augustinian, Johann Ruchrat din Wesel. În 1479, Inchiziția de la Mainz l-a forțat pe Johann să se dezică public de o serie de „erezii“ care implicau păcatul originar, indulgențele, postul și imaculata concepție a Mariei. Procesul său avea să devină o cauză celebră pentru primii umaniști. Patruzeci și unu de ani mai târziu, un alt augustinian, Martin Luther, avea să fie judecat în absență la Roma și condamnat. Seniorul său teritorial, ducele Frederic al Saxoniei, l-a protejat și l-a ținut departe de Roma și de Inchiziție. Sentimentul național, care nu fusese destul de închegat pentru a-l proteja pe Jan Hus în 1415 sau pe Savonarola în 1498, devenise suficient de puternic pentru a-l apăra pe Luther în 1520.

2. Erezia și Reforma

Timp de aproape o mie de ani, Biserica s-a bucurat de imunitate împotriva ereziilor majore din interiorul propriului său corp. Renașterea dualismului maniheist în rândul bogomililor din Est și al catarilor din Vest a reprezentat o amenințare serioasă, deoarece a combinat fervoarea spirituală cu critici eficiente ale corupției ecleziastice. Dar

nici unul dintre cele două grupuri nu se afla în interiorul Bisericii. În schimb, fiecare mișcare și-a creat rapid propria structură contrabisericească și nici una nu și-a găsit un refugiu în cadrul Bisericii. Bogomilii și catarii erau cu adevărat eretici, deoarece doctrina lor îi despărțea de fundamentele credinței creștine, așa cum erau ele definite de crezuri. Multe alte mișcări pe care Biserica din acea vreme le considera eretice – valdezii, franciscanii spirituali și beghinele – par să fi rămas, retrospectiv, în esență ortodoxe. De fapt, ele căutau un creștinism mai pur și mai apostolic decât cel pe care Biserica îl practica, dar nu doctrine noi. Rând pe rând, aceste grupări au fost înfierate și condamnate ca eretice, uneori sub pretexte foarte slabe, au fost puse să-și ispășească pedeapsa, pentru ca apoi să dispară de pe scena istoriei. Biserica a ieșit din aceste conflicte aparent neclintită, cel puțin în structura sa.

Pe parcursul secolelor al XIV-lea și al XV-lea, este evident că acuzația de erezie devenise mai degrabă un instrument de menținere a puterii ecleziastice sau politice decât de apărare a purității doctrinei. Dacă un păcătos atât de notoriu precum papa Borgia, Alexandru VI, putea să-l condamne ca eretic pe Savonarola, un călugăr dominican ascet, este evident că noțiunea de erezie își pierduse vechea

semnificație. Pentru că erezia reală devenise rară în cadrul Bisericii, acuzația de erezie începuse să fie aruncată în stânga și în dreapta. Erezia devenise o chestiune superficială. Din nefericire, cei care nu sunt în stare să ia erezia în serios vor avea dificultăți în păstrarea ortodoxiei. Pentru a păstra adevărul, este necesar să fim dispuși să condamnăm și să repudiem doctrinele care îl contrazic. Din nefericire, nimic în istoria Bisericii nu a contribuit mai mult la a păta numele de „ortodoxie“ și la a face din termenul „eretic“ un blazon de onoare decât excesele autorităților bisericești de a-i stigmatiza drept eretici pe toți cei care le critică, indiferent de motiv.

Această simplificare exagerată face ca necesara apărare a adevărului împotriva ereziei să pară crudă, vicioasă și opresivă, precum și necinstită din punct de vedere intelectual. Edward Gibbon i-a ridiculizat pe creștinii din secolul al IV-lea pentru că se luptau pentru acea literă „iota“, care separa arianismul de ortodoxie. Dar ortodocșii trebuiau să lupte împotriva iotei, pentru că, dacă ar fi fost introdusă, creștinismul ar fi încetat să mai existe în forma pe care o cunoaștem. În comparație cu arienii, ereticii din secolul al XIII-lea nu reprezentau o astfel de amenințare pentru substanța credinței. Dacă „Săracii din Lyon“, beghinele, Wycliffe sau Hus și-

ar fi putut urma calea, creștinismul s-ar fi modificat întrucâtva, dar nu ar fi fost mutilat din punct de vedere teologic. Credința valdezilor era încă creștină, chiar dacă structura lor nu mai era catolică. Poate dacă catolicismul i-ar fi tolerat, nu ar mai fi trebuit să facă față provocării Reformei protestante. Dar pentru că a banalizat erezia și a persecutat orice critic ca eretic, Biserica Catolică a fost incapabilă să recunoască ceea ce făcea Luther. În cazul său, acuzația de erezie nu mai era fatală.

La început, problemele puse în discuție de Luther nu aveau nimic de-a face cu erezia în sensul propus de noi. Inițial, Luther s-a opus cu fermitate să fie pus în aceeași categorie cu Jan Hus, așa cum a susținut Johann Eck (1486–1543) în Disputa de la Leipzig. Desigur, în 1519 Luther era în sufletul său încă destul de loial catolicismului, astfel că la început a presupus că Hus – ale cărui lucrări nu le citise niciodată – era cu adevărat eretic. Dar când le-a citit, a constatat că era de acord cu ele. Indulgențele, nu transsubstanțierea, au fost cele care au stârnit primele critici ale lui Luther. Dar schimbările radicale din Biserică, rezultate din doctrina transsubstanțierii, au fost factorul care a făcut ca revolta lui Luther să fie inevitabilă. Preocuparea catolică pentru o înțelegere corectă a sacramentelor a condus, în cele din urmă,

la Luther, a cărui lucrare pare să fi distrus posibilitatea ca toți creștinii să mai poată fi vreodată într-un acord general în materie de credință. Luther nu dorea să propună nici o învățătură nouă, ci mai degrabă să curețe Biserica de ereziile pe care le acumulase de-a lungul secolelor. Rezultatele muncii sale aveau să provoace un lucru care nu se întâmplase încă în Biserică, în ciuda tuturor tulburărilor care l-au precedat: erezia a devenit instituționalizată în cadrul Bisericii. Înainte de Reformă, erezia îi forțase pe adepții ei să stea la periferie. După Luther, erezia a devenit parte a creștinismului, dacă nu chiar parte a credinței creștine.

De fapt, Luther nu a fost cu adevărat un eretic în sensul nostru modern, la fel cum nici Jan Hus nu a fost. Dar Biserica din vremea sa l-a perceput ca atare și nu a putut scăpa de el. De atunci, Biserica, în ciuda faptului că s-a divizat în diverse ramuri, a constatat că este din ce în ce mai dificil să elimine erezia autentică. Luther a fost preocupat să găsească un loc în cadrul catolicismului pentru adevărurile pe care le redescoperise. Dar pentru că romano-catolicismul nu a putut sau nu a vrut să le accepte, unitatea sa a fost distrusă, iar acum se pare că există loc în cadrul creștinismului pentru aproape orice erezie – sau, mai precis, erezia ca noțiune a încetat să mai existe.

La început, reformatorii au ezitat să numească romano-catolicismul drept o erezie: ei doreau să reformeze Biserica, nu să o ruineze. Totuși, în ultimă instanță, ei o acuzau cu adevărat de erezie, spunând că Biserica însăși este vinovată de abaterea de la doctrină, fapt care conduce la distrugea unității creștinismului. Cu toate acestea, „abaterile“ descoperite de Luther și Zwingli – cum ar fi comerțul cu indulgențe și regulile de alimentație din timpul Postului Mare – par banale în comparație cu problemele anterioare, cum ar fi cristologia și predestinarea. Locul pe care catolicismul l-a acordat unor astfel de reguli și practici minore a reflectat în realitate o transformare fundamentală a naturii Bisericii și a mesajului său, de la o comuniune de credincioși la o instituție care administrează harul. Această transformare este simbolizată în trecerea de la Cina Domnului ca împărtășanie la Sfânta Liturghie ca jertfă mistică. Chiar și așa, a fost și încă este dificil pentru minoritatea protestantă să numească eretică majoritatea romano-catolică și să catalogheze catolicismul drept erezie. Dintr-un oarecare motiv, protestanților le-a fost mai ușor să îl numească pe papă Anticrist decât eretic. „Ortodoxie“ ajunsese să însemne „majoritate“, iar „erezie“ – „minoritate“.

Renașterea mai degrabă a presupus decât a pus la îndoială creștinismul tradițional. Cu toate acestea, ea a reprezentat un mod diferit de a gândi omul și, în consecință, relația sa cu Dumnezeu. Scriitori precum Petrarca și Lorenzo Valla au fost oameni evlavioși, preocupați să înțeleagă natura esențială a creștinismului și a harului. Descendenții lor spirituali direcți, Desiderius Erasmus și prietenul lui Luther, Johann Staupitz, au simpatizat și, într-o anumită măsură, au impulsionat eforturile lui Luther, Zwingli și chiar ale lui Jan Łaski. Răspândirea rapidă a celor 95 de teze ale lui Luther a fost rezultatul pregătirii prealabile a lumii intelectuale de către umaniști. Erasmus l-a respins în cele din urmă pe Luther, dar fără el și fără ceilalți umaniști eforturile lui Luther ar fi putut sfârși la fel ca acelea ale lui Jan Hus.

În monumentala sa monografie despre erezia medievală, Herbert Grundmann susține că condamnarea lui Luther din 1520 a pus capăt istoriei ereziei medievale.[1] Într-un sens pur formal, acest lucru este adevărat. Potrivit lui Grundmann, întrucât lutheranismul a devenit ortodoxie în Saxonia și în alte părți ale Germaniei, unitatea Bisericii medievale a fost spulberată, iar o condamnare pentru erezie nu putea avea o semnificație reală decât acolo unde puterea politică susținea organismul care

o condamna, și anume Biserica Romană și Inchiziția sa. Putem fi de acord cu Grundmann că istoria ereziei în sens medieval se încheiase, fără a accepta însă și opinia sa, conform căreia pierderea sprijinului politic pentru ortodoxie a reprezentat motivul principal. *Landeskirchen*, „Bisericile naționale“, existau înainte ca principele elector Frederic cel Înțelept să-l protejeze pe Luther. Primele Biserici germanice au fost Biserici naționale ariene[29], iar de-a lungul secolelor au existat o serie de grupuri etnice a căror credință se deosebea de ortodoxie tot atât de mult ca lutheranismul.

Desi adversarii lor romano-catolici i-au acuzat de erezie, și adesea s-au acuzat și între ei, protestanții au fost primii inovatori din istoria creștină cărora nu li s-a aplicat titlul de „eretici“. Motivul este simplu: protestanții nu au fost cu adevărat mari inovatori. Ei au adus într-adevăr schimbări, dar acestea au venit în urma unor modificări deja operate sub egida autorității papale; obiectivul lor era o întoarcere la fundamente. Dacă Luther ar fi fost un contemporan al lui Bernard din Clairvaux, probabil că ar fi fost în relații mai bune cu Bernard decât fusese Abélard; chiar și Calvin ar fi putut trăi cu severul abate de la Clairvaux. Fără să bage de seamă, acceptând inovația radicală a transsubstanțierii, catolicismul

și-a pierdut capacitatea de a-și cataloga drept eretice abaterile de la propria poziție.

a. Îndreptățirea prin credință

Marea descoperire spirituală a lui Luther – care datează de la faimoasa sa „experiență din turn“ din 1512[2] – nu a fost nimic altceva decât ceea ce el a numit că este însăși Evanghelia, adică vestea că „omul este socotit neprihănit [i.e. îndreptățit sau justificat] *numai* prin credință, fără faptele Legii“ (Romani 3:28). Cuvântul „numai“ nu se află în original, după cum bine știa și Luther; el a susținut că a fost necesar să-l adauge în germană pentru a da traducerii sale întreaga forță a originalului. Conceptul de îndreptățire prin credință nu era deloc nou la Luther. De altfel, eruditul Hans Küng, fost romano-catolic cu vederi ecumenice, a susținut că, în esență, doctrina lui Luther este pe deplin și mulțumitor de catolică, dar, firește, Küng a fost mustrat de papă.[3]

Îndreptățirea prin credință este un concept destul de coerent cu învățăturile apostolului Pavel, în ale cărui scrieri Luther l-a redescoperit – de fapt, cu întregul accent pus de Biserica primară pe lucrarea încheiată a lui Cristos. Dacă lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos este încheiată, dacă nu mai este nevoie de nici o altă jertfă, atunci, în mod foarte

logic, condiția păcătosului în fața lui Dumnezeu nu depinde de ceea ce mai poate face păcătosul în prezent, ci de relația sa cu ceea ce a săvârșit Cristos. Această relație este stabilită prin credință și, prin urmare, credința este suficientă pentru mântuire.

Începând cu Evul Mediu timpuriu, doctrina meritelor lucrării lui Cristos a suferit o modificare decisivă: odată cu doctrina prezenței sale trupești prin miracolul transsubstanțierii, Sfânta Liturghie a devenit o jertfă reală, un supliment nou și absolut necesar la jertfa originară.

Nu îndreptățirea sau justificarea prin credință a fost inovația și, prin urmare, erezia. Inovația care a transformat ortodoxia din trecut în erezia din prezent a fost doctrina transsubstanțierii. Ea a făcut ca promisiunea îndreptățirii doar prin credință să pară falsă.

b. Preoția tuturor credincioșilor

Creștinismul timpuriu a pus accentul pe rolul lui Isus Cristos de Mare Preot și, în plus, a vorbit despre toți creștinii ca membri ai unei preoții regale. Odată cu susținerea îndreptățirii prin credință, Luther credea că poate renunța la conceptele despre funcția preoțească, dezvoltate de catolicism și impuse de doctrina transsubstanțierii. Acesta a fost un atac mult mai radical la adresa

preoției, așa cum o înțelegea catolicismul, decât tot ceea ce se spusese în istoria Bisericii din ultimele secole. Înainte de Luther, clerul fusese acuzat de o viață coruptă, de pretenții excesive de autoritate și de o mulțime de alte fărădelegi. Luther l-a acuzat de irelevanță.

Atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament, preoția este importantă. Rolul unui preot este dublu: el oferă jertfe lui Dumnezeu și mediază între Dumnezeu și om. În mare parte din perioada Vechiului Testament, importanța preoției a fost contracarată de importanța mai mare a profeților. În Noul Testament, după cum am menționat, Isus însuși este preotul suprem, chiar singurul preot adevărat.

În afară de Isus Cristos, care este marele Mare Preot, și de „preoția regală“, din care fac parte toți creștinii, Biserica primară nu avea prea multe de spus despre preoți. Primele comunități aveau „episcopi“ sau „păstori“, „prezbiteri“ și „diaconi“. Nici termenii grecești sau latini pentru „preot“ nu erau folosiți pentru slujitorii creștini (cu excepția, desigur, a lui Isus însuși). Pavel a pus accentul pe Isus Cristos ca „unic mijlocitor între Dumnezeu și oameni“ (1 Timotei 2:5). Cristos însuși a fost cel care a săvârșit jertfa perfectă, o dată pentru totdeauna (Evrei 9:26–28), după care toate celelalte

jertfe sunt de prisos. Funcția și rolul preoților în cadrul creștinismului au devenit din ce în ce mai importante pe măsură ce secolele treceau: doctrina transsubstanțierii a făcut ca funcția preoțească să devină esențială. Din nefericire, mulți dintre acei preoți a căror slujire a fost declarată esențială duceau o viață atât de coruptă, încât turmele lor de credincioși nu îi puteau accepta drept autentici. Într-adevăr, citind izvoarele istorice avem impresia că în timpul Evului Mediu preoții a căror viață corespundea demnității funcției lor erau destul de rari.[4] Nici chiar congregațiile religioase de călugări și călugărițe nu stăteau mai bine, în ciuda faptului că au fost fondate cu cele mai înalte idealuri și cu cel mai mare zel.

Nici încercările repetate de reformă, nici înființarea de noi ordine nu par să fi reușit să readucă monahismul la nivelul de puritate și fervoare morală care caracterizase începuturile mișcărilor monahale. Acuzațiile aduse de primii reformatori – adesea ei înșiși membri ai ordinelor religioase – care susțineau că întreg clerul, inclusiv ordinele, erau corupte, au creat teama că sacramentele, atât de importante pentru mântuirea personală, nu erau administrate în mod valid.

În teorie, doctrina transsubstanțierii ar fi putut oferi creștinilor o mare siguranță.

Aceștia puteau participa la Liturghie cu încrederea că fiecare Liturghie reprezenta o jertfă meritorie adusă lui Dumnezeu. Conform învățăturii romano-catolice, sacramentele sunt eficiente în sine, *ex opere operato*, „prin însuși faptul că semnul sacramental este realizat“. În teorie, virtutea sau condiția duhovnicească a clerului care slujește este irelevantă pentru eficacitatea sacramentului. Cu toate acestea, clerul decadent își pierduse încrederea oamenilor și, în special, a celor mai preocupați de mântuirea lor personală. Atunci când predicatorii rătăcitori, care duceau o viață de „sărăcie apostolică“, acuzau faptul că preoții bogați și libertini nu puteau pur și simplu să administreze cele mai sfinte daruri ale lui Dumnezeu, mulți îi credeau. Reverența pe care oamenii o simțeau pentru cei care aveau puterea de a transforma pâinea și vinul în înșuși trupul și sângele lui Cristos s-a transformat în furie atunci când au realizat că sunt înșelați și că mântuirea lor veșnică este în pericol.

Reforma protestantă a schimbat în mod radical ideea de preoție. Punând accentul pe jertfa unică, adusă o dată pentru totdeauna, a lui Cristos pe Golgota, reformatorii au subliniat că Isus însuși este Marele Preot, fiind de neînlocuit. Prin reafirmarea desemnării în Noul Testament a tuturor credincioșilor ca

preoți, distincția netă dintre clerul hirotonit și laici a fost atenuată, dacă nu chiar abolită. De fapt, nici lutheranii, nici reformații nu au reușit vreodată să pună cu adevărat în aplicare acest principiu. Pentru a reforma Biserica, ei s-au bazat pe autoritatea magisterială, adică pe administrație, iar acest lucru a dus la necesitatea de a oferi o structură oficială Bisericii, care să colaboreze cu statul. Anabaptiștii, pe de altă parte, au refuzat să colaboreze cu autoritățile seculare. Ei puteau să se apropie și s-au apropiat mai mult de realizarea principiului lui Luther al preoției tuturor credincioșilor decât a fost posibil pentru Bisericile de stat lutherane si calvine. Protestantismul instituționalizat avea să creeze rapid o nouă ierarhie de academicieni și profesori, dar nu a înlocuit niciodată cu adevărat acea preoție al cărei rol este să aducă jertfe și care funcționează cu puteri oficiale, în mod incomparabil cu orice altceva.

c. Sola Scriptura

Principiul conform căruia numai Scriptura deține autoritatea ultimă în materie de credință și morală este vechi în creștinism și nu a fost niciodată respins cu adevărat, nici măcar de către Biserica Romano-Catolică. Așa cum a fost articulat de Luther și de ceilalți reformatori, a avut un impact enorm

asupra structurii existente a autorității spirituale. Combinat cu conceptul de preoție a tuturor credincioșilor, a dat creștinului obișnuit o autoritate și o încredere care au fost revoluționare. Un cler format academic nu ar fi putut niciodată să dezvolte o putere autocratică precum cea exercitată de ierarhia romano-catolică. Atâta timp cât orice credincios obișnuit putea avea acces la textul sacru, nici un preot nu putea să îl stăpânească. Reforma a adus în mod necesar un nou accent pe alfabetizare și pe punerea educației în slujba tuturor, astfel încât fiecare să poată citi Biblia și să-i judece singur sensul. Cel puțin unele dintre problemele despre care catolicii au prezis că vor fi provocate de „interpretarea privată“ aveau să-și facă imediat apariția. Interpretări rivale ale Scripturii au început să apară alături de cea a lui Luther. La patru ani după ce a expus cele 95 de teze, Luther a trebuit să facă față provocării radicalilor din propria tabără, care îl acuzau că nu reușește să ducă Reforma într-atât de departe pe cât o cereau propriile principii. El i-a respins cu asprime, dar nu atât prin forța argumentelor scripturare, așa cum ar fi cerut propriul său principiu *sola Scriptura*, ci pur și simplu impunându-se cu forța propriei sale autorități carismatice. Începând din acel moment, cursul reformei lutherane a

fost trasat nu numai pe baza a ceea ce se putea demonstra că cere Scriptura, ci și parțial pe baza a ceea ce Luther era dispus să permită.

d. Protestantism și erezie

Sunt eretice doctrinele centrale ale protestantismului, anume îndreptățirea prin credință, preoția tuturor credincioșilor și autoritatea exclusivă a Scripturii? În logica vechilor Concilii de la Niceea și Calcedon nu sunt. În schimb, în logica Conciliului de la Vienne, care a condamnat ca eretic conceptul de sărăcie apostolică, cu siguranță sunt. Grundmann are dreptate: istoria ereziei se încheie efectiv cu Luther. Dar nu pentru că, prin Luther și urmașii săi, erezia a ieșit victorioasă – chiar dacă, cu siguranță, catolicismul i-a privit ca pe niște eretici vicioși. Ci din cauza faptului că succesul lui Luther, și al altor reformatori deopotrivă, a distrus catolicitatea creștinătății occidentale și a înlocuit-o cu principiul Bisericii teritoriale [sau regionale]. Când ceea ce este ortodox într-o jurisdicție este eretic dincolo de graniță, atunci termenii de „erezie“ și „ortodoxie“ își pierd sensul originar. Atunci când erezia și ortodoxia doctrinelor majore sunt decise pe baza politicii puterii locale, conceptele își pierd valoarea în procesul de distingere a adevărului de fals.

În ultimele decenii a fost oferită o altă

explicație: protestantismul a pus capăt vechilor întrebări legate de erezie și ortodoxie, deoarece protestantismul nu este un set anume de convingeri care pot fi analizate în termeni de erezie și ortodoxie, ci este pur și simplu principiul autocriticii continue și al dezvoltării doctrinare constante. Protestantismul este progres, atât în doctrină, cât și în societate. Acest punct de vedere, susținut în secolul nostru de Ernst Troeltsch și Paul Tillich, reprezintă în mod clar abandonarea ideii că a existat vreodată o „credință dată sfinților o dată pentru totdeauna“, pe care sfinții au datoria de a o păstra intactă. Protestantismul, conform acestei definiții, nu ar fi un set de doctrine eretice, ci principiul ereziei în sine. Desigur, Troeltsch și Tillich nu au vrut să sugereze că protestantismul este un rău, ci mai degrabă că fixitatea doctrinelor este un rău de care protestantismul ne eliberează în mod continuu prin reformarea constantă a propriilor doctrine, odată ce a încheiat cu cele ale catolicismului.

Pentru iubitorul Evului Mediu, protestantismul pare a fi responsabil de destrămarea Europei creștine și, prin urmare, de rău. Pentru iubitorul modernității, chiar și pentru cel secularizat, protestantismul pare a fi o forță de progres și, prin urmare, un lucru bun, chiar dacă păstrează în sine o

cantitate inutilă de dogmatism. Pentru a aprecia contribuția pozitivă a Reformei protestante este necesar să respingem aceste două poziții. Protestantismul nu a instituționalizat nici erezia, nici progresul.

În ceea ce privește acuzația că a instituit doctrine eretice ca religie oficială în regiuni anterior catolice, protestantismul trebuie să răspundă că pur și simplu a recuperat adevărul și că, din păcate, doar unele națiuni creștine au fost dispuse să îl accepte. Reformatorii nu au avut niciodată intenția de a fragmenta creștinătatea din punct de vedere doctrinar, dar acesta a fost rezultatul inevitabil al succesului lor parțial. În ceea ce privește afirmația conform căreia „principiul protestant“ este un principiu al autocriticii continue și al schimbării doctrinare permanente, trebuie să răspundem că există un protestantism ortodox care se dedică păstrării „credinței date o dată pentru totdeauna“, al cărui scop suprem este fidelitatea, nu progresul.

Spiritul Reformei nu a fost „progresist“, ci mai degrabă „reacționar“. A încercat să se întoarcă la sursele sale, la Biblie, și să se îndepărteze de progresele doctrinare eronate ale catolicismului medieval. În multe privințe, spiritul primilor reformatori seamănă cu cel al fundamentaliștilor din secolul XX: erau

înflăcărați de dorința pentru „religia de odinioară“, pentru simplitate și fermitate.

Dacă protestantismul ar fi în esență o formă de protest și de progres, ar fi lipsit de sens să îl comparăm cu standardele din vechime, cum ar fi crezurile de la Niceea și Calcedon. Dar protestantismul Reformei nu pretinde să fie nimic mai mult decât interpretarea directă, simplă și corectă a străvechii Scripturi. Crezurile din secolele al IV-lea și al V-lea au în esență aceeași pretenție, pe care majoritatea protestanților au acceptat-o prin aprobarea lor. În consecință, nu este lipsit de sens să comparăm doctrinele protestante cu cele ale crezurilor.

Dacă acceptăm crezurile de la Niceea și Calcedon drept criteriile normative pentru ortodoxie și dacă protestantismul le acceptă și se conformează acestora, atunci protestantismul trebuie să fie acceptat ca ortodox. Indiferența față de crezuri sau respingerea lor, comună în rândul protestanților de astăzi, nu îi face pe protestanții contemporani „mai protestanți“, ci mai degrabă mai puțin protestanți. Rațiunea de a fi a protestantismului ortodox nu constă în pretenția de a fi mai progresist decât romano-catolicismul, ci mai degrabă contrariul: mai străvechi și mai aproape de credința creștină istorică decât catolicismul. Pentru a-și justifica existența ca o expresie distinctă a

credinței creștine, protestantismul trebuie să afirme că nu este o erezie, ci mai degrabă o corecție necesară a ereziei. Acest lucru trebuie să fie afirmat în ciuda reticenței protestanților de a eticheta romano-catolicismul drept „erezie“; de fapt, însăși existența lor implică acest lucru. Numai dacă catolicismul reprezintă o cădere intolerabilă de la „credința dată o dată pentru totdeauna“ poate fi tolerată scindarea Bisericii de către reformatori.

e. Romano-catolicismul și erezia

Conform înțelegerii noastre a conceptului de „erezie“, protestantismul reformat nu este eretic. Diferențele sale caracteristice față de romano-catolicism nu ating fundamentele niceene și calcedoniene ale ortodoxiei. Ele nu sunt diferențe „fundamentale“ în sensul cel mai strict, adică nu se referă la doctrinele despre Treime și despre Cristos. În aceeași măsură, romano-catolicismul nu poate fi eretic în accepțiunea noastră, întrucât și el păstrează străvechile standarde. Cu toate acestea, catolicismul și protestantismul se acuză reciproc de erezie, negându-și adesea în mod implicit unul altuia posibilitatea mântuirii. Pentru a înțelege acest lucru, va trebui să introducem o categorie de erezie care nu este cu adevărat eretică în sensul pe care l-am folosit până acum – și totuși este

suficient de gravă pentru a justifica atât Reforma, cât și continuarea separării confesiunilor creștine care a urmat acesteia.

Cea mai puternică acuzație care poate fi adusă romano-catolicismului din această perspectivă nu este aceea că este eretic în structură, ci în fapte, în sensul că efectiv își subminează propria adeziune formală la pozițiile cristologice majore ale crezurilor sale oficiale. Cu alte cuvinte, protestantismul reformat recunoaște că romano-catolicismul posedă articolele fundamentale ale credinței, dar susține că le suprapune atât de mult cu doctrine străine și uneori false, încât fundamentele au devenit inaccesibile majorității credincioșilor catolici. Protestanții afirmă, de exemplu, că interpretarea catolică a prezenței reale a lui Cristos în euharistie, în termenii exacți ai transsubstanțierii, a schimbat efectiv sensul doctrinei fundamentale a întrupării, chiar dacă catolicismul insistă în mod oficial că proclamă întruparea.[5] (Astăzi, desigur, situația s-a schimbat din nou. Romano-catolicismul de după Conciliul Vatican II diferă în câteva moduri importante de cel al Conciliului antiprotestant de la Trento. Problema care ne interesează aici se referă la catolicismul împotriva căruia au protestat reformatorii, iar afirmația noastră este că, deși rămăsese formal

ortodox conform accepțiunii noastre, în practică se îndepărtase atât de mult de ortodoxie, încât Reforma, oricât de dureroasă ar fi fost, a fost atât necesară, cât și inevitabilă.)

3. Martin Luther

Istoricul bisericesc Walther Koehler îl numește pe Martin Luther „marele și inepuizabilul stimulator“ și continuă: „în sens strict, dacă decizia finală aparține conștiinței, ereticii nu mai există“[6]. În cazul în care conștiința credinciosului individual este judecătorul suprem, conceptul de erezie devine lipsit de sens, deoarece erezia presupune un criteriu obiectiv și extern prin care să se măsoare credința. Înainte de 1517, creștinismul era perceput ca o unitate. Este adevărat că Biserica Răsăriteană de limbă greacă (împreună cu frații săi de limbă slavonă) a fost despărțită de Biserica Apuseană de limbă latină prin excomunicările reciproce ale papei și patriarhului din 1054. Dar, în ciuda acestui fapt, creștinătatea era încă percepută ca o unitate, ca „Biserica“. Deși nu a fost intenția lui Luther de a fonda o nouă Biserică, ci doar de a o purifica pe cea veche, din momentul Reformei au existat noi Biserici: mai întâi cea lutherană, apoi cea reformată și, în cele din urmă, cea anglicană. Încă de la începuturile sale,

Reforma a creat noi Biserici, așa cum nici o altă mișcare nu reușise să facă. Prima sută de ani de după Reformă a produs mai multe volume de teologie dogmatică decât întreg Evul Mediu apusean și răsăritean la un loc – o performanță îndoielnică, ce nu se datorează doar invenției tiparului. Creștinătatea era încă o entitate care în sine mai putea fi recunoscută ca atare, însă unitatea vizibilă a Bisericii era sfărâmată.[7]

a. Ad fontes! *Înapoi la surse!*

Încă din primele sale zile, Biserica creștină a mărturisit că păzește Scriptura ca autoritate primară și finală și ca purtătoare a adevărului revelat în mod divin. Atât în Est, cât și în Occident, Biblia nu a încetat niciodată să fie autoritatea formală, deși, în practică, tradiția și autoritatea ecleziastică au devenit din ce în ce mai importante. Accentul pus de Reformă doar pe Sfânta Scriptură a modificat în mod radical conștiința de sine a creștinismului. Pentru unii – protestanții – a părut o întoarcere la vechile temelii, pentru alții, o nouă construcție pe o temelie cu totul nouă. Reforma din secolul al XVI-lea a contestat pretenția romano-catolicismului de a fi Biserica. Alții au acuzat catolicismul sau papalitatea că ar fi Anticristul, așa cum au făcut-o de mai multe ori și reformatorii, dar nimeni altcineva nu a

reușit să înființeze instituții rivale ale căror pretenții să pară la fel de impresionante ca ale Romei.

Strigătul *Ad fontes!* însemna că Biserica Catolică a eșuat sau s-a dovedit a fi falsă în sarcina sa autoproclamată de administrator al tainelor lui Dumnezeu. Dacă ar fi reușit să transmită cu fidelitate moștenirea care i-a fost încredințată, nu ar mai fi fost nevoie de întoarcerea la surse. Apelul reformatorilor – lansat de fapt de către umaniști chiar înainte de debutul Reformei – îi chema pe creștini să întoarcă Biserica la începuturile sale și să o ia de la capăt. Nu se poate imagina o acuzație mai gravă la adresa teoriei catolice a traditiei si a dezvoltării. În măsura în care catolicismul pretindea, în esență, că este religia care a fost dată sfinților pentru totdeauna, faptul că umaniștii și reformatorii au subliniat schimbările uriașe dintre primele secole și cel de-al XVI-lea a fost teribil de păgubos.

b. Modelul istoriei Bisericii

Atât Renașterea, cât și Reforma, deși din motive diferite, au văzut „Epoca credinței“ catolice ca pe o perioadă de declin. Gioacchino din Fiore i-a învățat pe adepții săi să privească cu nerăbdare spre o a treia epocă, în care va fi o Biserică nouă și spirituală, care va împlini ceea ce fusese doar promis în

epocile anterioare. Protestantismul, în schimb, nu s-a prezentat ca o nouă și diferită „Epocă a Treia“, ci ca o întoarcere la autenticitate. Luther a vrut să curețe Biserica medievală de tot ceea ce era incompatibil cu adevărata Evanghelie. Cu siguranță nu a avut intenția de a crea un „lutheranism“ modelat după propriile idei și personalitate. Din acest motiv, el și-a numit Biserica „evanghelică“, dar termenul „lutheran“ a intrat rapid în uz pentru a-i deosebi pe adepții lui Luther de cealaltă ramură principală a Reformei continentale, cea reformată. Această ramură reformată a protestantismului, inițiată de Ulrich Zwingli din Zürich, dar influențată mai decisiv de Jean Calvin din Geneva, a insistat să se numească reformată pentru a sublinia intenția de a remodela Biserica și de a o face să se conformeze din nou modelului său originar, străvechi.

Privind retrospectiv, este evident că primii protestanți au făcut două greșeli în încercarea lor de a recupera elementele definitorii ale creștinismului timpuriu. În primul rând, au greșit și au fost anacronici în a crede că primele comunități au fost modelate după Scriptură, pentru că, desigur, acele comunități erau mai vechi decât mare parte a Noului Testament. În mod ideal, acele comunități timpurii erau în conformitate cu Scriptura, dar, strict

vorbind, ele nu s-au constituit având Scriptura ca matriță. În al doilea rând, reformatorii s-au înșelat crezând că au reușit să creeze comunități care să semene cu adevărat cu cele ale Bisericii primare, deși se poate argumenta în favoarea tezei conform căreia cultul protestant era mai apropiat în spirit de Biserica primară decât era liturghia catolicismului medieval. Cu toate acestea, în ciuda acestor importante clarificări, protestantismul continuă să susțină că a recuperat un creștinism neotestamentar care fusese înăbușit și practic pierdut în romano-catolicism. În caz contrar, nici Reforma, nici protestantismul modern nu ar putea avea o *raison d' être* legitimă.

Viziunea catolică tradițională a istoriei lumii împărțea timpul în două părți: înainte și după Cristos. Însăși istoria Bisericii era o continuitate, fără transformări sau evoluții radicale între Rusalii și revenirea lui Cristos. Începând cu Augustin, romano-catolicismul este esență nemilenarist; cu alte cuvinte, nu așteaptă cu nerăbdare o domnie pământească a lui Cristos, ci se așteaptă ca revenirea acestuia să fie urmată imediat de Judecata de Apoi și de mutarea în ceruri a tuturor celor mântuiți. Biserica, în forma sa actuală, reprezintă astfel o instituție perfectă pentru lumea actuală. Gioacchino din Fiore, ne amintim, considera perioada în

care trăia, la răscrucea secolelor al XII-lea și al XIII-lea, drept perioada de declin a celei de-a Doua Epoci, și privea spre o nouă a Treia Epocă, cea a împlinirii escatologice. Protestantismul nu a căutat o transformare radicală, așa cum și-a imaginat Gioacchino cu ideea sa de Biserică spirituală, ci mai degrabă o întoarcere la puritatea Bisericii primare, dar, asemenea lui Gioacchino, a postulat ideea unui declin grav al catolicismului din acele vremuri.

Protestanții timpurii, spre deosebire de unii radicaliști, nu erau dispuși să presupună că Dumnezeu abandonase complet Biserica sau că a rămas complet fără mărturisitori. Ei vedeau o continuitate între Biserica primară și zilele lor în mărturisirea izolată, dar recurentă, a unor mistici și a unor grupuri pe care catolicismul le condamnase ca eretice: valdezii și husiții, grupuri care s-au alăturat rapid Reformei atunci când aceasta a început.

Mai importantă pentru Luther și Calvin decât acest fir de continuitate pe care îl vedeau în unele dintre mișcările periferice ale Bisericii medievale era continuitatea despre care credeau că există prin prisma conformității cu Scriptura. Încă din al doilea secol creștin, Irineu de Lyon subliniase moștenirea apostolică și prezenta Biserica unită, reprezentată de toți episcopii săi aflați în

armonie, ca garant al apostolicității. Apostolicitatea a rămas de o importanță crucială pentru reformatori, dar ei nu o vedeau garantată de continuitatea ierarhiei, deoarece considerau că atât papii, cât și conciliile au greșit. Ei au găsit apostolicitatea în conformitatea cu scrierile apostolilor, nu cu tradițiile succesorilor acestora, episcopii. Tradiția – atât cea a Părinților Bisericii, cât și noile tradiții ale scolasticii protestante, care se dezvoltau rapid – a continuat să joace un anumit rol în protestantism.

c. Doctrina lui Luther despre Dumnezeu

Doctrina transsubstanțierii i-a dat credinciosului romano-catolic încrederea că, în sacramentul altarului, îl poate „avea“ pe Dumnezeu întrupat, Isus Cristos, prezent cu el în formă trupească. Această doctrină, după cum am văzut, a îndepărtat accentul credinței catolice de la Cuvântul lui Dumnezeu și l-a mutat asupra unui eveniment liturgic și asupra Trupului și Sângelui sacramental ale lui Cristos. Luther a îndepărtat accentul de pe sacrament și preoție și l-a centrat din nou pe Cuvântul lui Dumnezeu și pe credință. Întrucât în Scriptură avem cuvântul lui Dumnezeu, Luther putea spune: *Habemus Deum*, „îl avem pe Dumnezeu“[8]. Felul în care îl înțelegea pe Dumnezeu era înrădăcinat în experiența sa personală despre îndreptățirea prin

credință, nu în vreo analiză metafizică; el a avertizat împotriva „speculațiilor despre măreția lui Dumnezeu“[9].

Doctrina lui Luther despre Dumnezeu era întru totul tradițională în ceea ce afirma, dar s-a distanțat total în ceea ce privește înțelegerea scolastică a posibilității de cunoaștere și înțelegere a lui Dumnezeu. Pentru Luther, asemenea misticilor germani, Dumnezeu este *Deus absconditus*, „Dumnezeul ascuns“, inaccesibil rațiunii omenești. Pentru Luther, ca pentru Augustin înaintea lui, Dumnezeu era în primul rând Voința suverană și de nepătruns. El a combinat într-un mod care rămâne paradoxal accentul puternic pus pe providența și predestinarea lui Dumnezeu cu un interes viu pentru Satana și puterile sale. Deși Dumnezeu este suveran și lucrează chiar și prin Satana și prin oamenii nelegiuiți[10], totuși Satana este suficient de independent pentru a conduce o rebeliune la scară largă împotriva lui Dumnezeu, chiar până la gradul de a întemeia Biserici false, cum ar fi cele ale lui Thomas Münzer și Ulrich Zwingli.

Accentuând autoritatea unică a Scripturii și retrogradând lucrările Părinților Bisericii și deciziile sinoadelor ecumenice, Luther a creat o problemă pentru adepții săi. Pe de o parte, lutheranii doreau să reafirme teologia tradițională în ceea ce privește doctrinele

despre Sfânta Treime și despre Cristos, dar, pe de altă parte, aceste doctrine nu sunt explicite în Scriptură. Ele sunt produsul teologiei Părinților Bisericii și al conciliilor. Dintre discipolii și succesorii lui Luther, Philipp Melanchthon a arătat cea mai mare disponibilitate de a prelua intactă moștenirea teologică a Bisericii primare. Alți lutherani, mai radicali (sau poate mai credincioși exemplului lui Luther), au încercat să își dezvolte întreaga doctrină din paginile Scripturii, fără a recurge aproape deloc la Părinții Bisericii și la tradiția teologică. Acest lucru a produs două rezultate semnificative. Teologii lutherani au scris, unul după altul, lucrări ample de teologie sistematică, pretinzând că le extrag exclusiv din Scriptură. Teologii lutherani au produs în câțiva ani tot atâtea lucrări exhaustive de dogmatică câte a produs Biserica timpurie și medievală în decursul secolelor. În același timp, această producție de mare amploare a dat naștere la o vastă tradiție teologică lutherană, solidă și relativ consecventă. Timp de câteva secole, o mare parte din teologia ortodoxă lutherană a constat preponderent în repetarea și reacția la scrierile anterioare din cadrul tradiției lutherane. În ciuda disprețului lui Luther față de tradiția teologică, urmașii săi lutherani au dezvoltat rapid o foarte impresionantă tradiție teologică proprie.

Teologia lutherană ortodoxă modernă poartă o amprentă scolastică la fel de puternică – limitată la „Părinții“ lutheranismului – ca și teologia catolică tradițională.[11]

d. Cristologia

Cristologia lui Luther a fost la fel de măreață ca și cea a oricărui predecesor romano-catolic; ba chiar mai măreață, deoarece, după cum vom vedea, tindea spre monofizism, spre divinizarea naturii omenești a lui Cristos. O cristologie înaltă era o necesitate existențială, dar și logică pentru Luther, ca o consecință a viziunii sale radicale asupra căderii, a robiei voinței omenești, a păcatului și a depravării omului care rezultă din acestea. Înțelegerea radicală a lui Luther cu privire la păcat și la cădere era întemeiată atât din punct de vedere experiențial, cât și teologic. Este foarte bine cunoscută povestea propriei sale lupte cu păcatul și a incapacității sale de a-și înclina voința spre ascultare chiar și față de un Dumnezeu milostiv, până când Dumnezeu i-a dat înțelegerea crucială a îndreptățirii prin credință. Ea a devenit o parte la fel de importantă a tradiției teologice și devoționale lutherane precum povestea convertirii lui Pavel în drumul spre Damasc.

În viziunea lui Luther, păcatul a corupt fiecare aspect al ființei omului, chiar și,

sau mai ales, rațiunea, care a devenit, în consecință, „mireasa diavolului“. Din moment ce rațiunea omului este coruptă și voința sa este înrobită, mântuirea omului trebuie să vină ca un dar total gratuit din partea lui Dumnezeu: omul nu poate face nimic pentru a-și merita mântuirea sau chiar pentru a se pregăti pentru ea. Urmându-l pe Augustin și anticipând activitatea puțin mai târzie a lui Jean Calvin, Luther a susținut o formă absolută de predestinare, care echivalează practic cu un determinism total. Precum în cazul lui Augustin, Gottschalk și al altor predestinaționiști din tradiția romano-catolică, viziunea strictă a lui Luther s-a dovedit a fi foarte greu de respectat de către adepții săi, iar lutheranii, începând cu Philipp Melanchthon, au modificat-o în diferite grade, acordând un loc mai mare exercițiului voinței omenești.

Concepția lui Luther despre aservirea voinței omenești a avut implicații asupra cristologiei sale. Deși a acceptat formal doctrina celor două naturi ale lui Cristos, așa cum a fost definită de Conciliul de la Calcedon, suspiciunea sa radicală față de rațiunea și voința omului l-a predispus să diminueze natura omenească a lui Cristos și să sublinieze dumnezeirea sa, cel puțin implicit. Cu toate acestea, cristologia sa a fost atât de ortodoxă, încât adversarii săi romano-catolici nu au găsit nimic de

criticat aici.

Spre deosebire de acei teologi care priveau Scriptura ca pe un compendiu de adevăruri teologice din care se putea extrage doctrina, Luther a abordat-o cu nevoia existențială disperată de a găsi un Dumnezeu milostiv și îndurător. El a fost preocupat în primul rând de sensul ei tropologic, sau moral, adică de aplicarea Scripturii în viața credinciosului spre a-i oferi mântuire și siguranță.[12] Dezvoltarea spirituală timpurie a lui Luther a implicat o luptă îndelungată cu *Anfechtung* (tradus de obicei prin „ispită“, dar cu o puternică nuanță de „agresiune duhovnicească“). Pentru Luther, una dintre cele mai importante trăsături ale lui Cristos întrupat era că și el a îndurat *Anfechtung*, atât în deșert după botez, cât și în Ghetsimani, înainte de judecata și răstignirea sa.

Pietatea romano-catolică tradițională sublinia suferințele lui Cristos ca model de contemplație. Cunoscutul imn german din Vinerea Mare „Fruntea-i sfântă e rănită“ se trage de la Bernard din Clairvaux și este tipic pentru meditația asupra suferințelor fizice pe care Cristos le-a îndurat pentru noi. Cu toate acestea, în ciuda chinurilor sale, această suferință a fost văzută ca o victorie: Isus l-a învins pe Satana și lumea tocmai prin Cruce. Se lasă impresia că Isus a îndurat în mod suveran umilința și suferința trupească,

păstrându-și în același timp stăpânirea și autocontrolul spiritual, după cum este rezumat în rugăciunea sa: „Tată, iartă-i, căci nu știu ce fac!“ (Luca 23:34).

Luther și-a dus mai departe conceptul de întrupare a lui Cristos și de natură omenească adevărată și și-a accentuat convingerea că Isus Cristos a suferit o teribilă agonie duhovnicească și psihologică, adică *Anfechtung*, asemenea nouă. Deși Luther a negat că Isus a păcătuit vreodată, el a susținut că pe Golgota Isus a simțit greutatea păcatului nostru și a fost conștient că era abandonat de Dumnezeu.[13] Pentru Luther era important să știe că Isus Cristos a suferit si el sentimentul de a fi blestemat și abandonat, asemenea lui. „Trebuie să-l înfășurăm pe Cristos și să-l recunoaștem înfășurat în păcate, în moarte și în toată durerea, la fel ca în carne și oase“[14]. „Dacă îl neg pe Cristos ca păcătos, atunci îl neg pe cel răstignit“[15]. Pentru Luther, Crucea nu a fost deloc un semn al biruinței; din contră, a fost cea mai mare umilință posibilă. Luther a făcut tot ce i-a stat în puteri pentru a face evidentă întreaga natură omenească a lui Cristos pentru ascultătorii și cititorii săi. El a subliniat caracterul firesc al nașterii Mariei și, de asemenea, faptul că ea nu numai că l-a alăptat pe Isus, dar a și trebuit să-i schimbe scutecele și să-l spele la fund. Aceste referințe sunt mai puțin

eroice decât tipicele meditații medievale despre agonia lui Cristos, însă reprezintă cu siguranță niște implicații legitime ale învățăturii ortodoxe despre întrupare.

Accentul pus de Luther pe natura omenească a lui Isus a constituit o parte din sursa de inspirație pentru omenescul „Isus cel istoric“ al cărturarilor liberali din secolul al XIX-lea, dar Luther era departe de a-l considera pe Isus în primul rând sau exclusiv om. Chiar din contră, Luther l-a identificat pe Isus atât de deplin cu Dumnezeu, încât părea să fie în pericol de a cădea în patripasianism: Isus este „Domnul Savaot și nu există alt Dumnezeu“, „Domnul oștirilor cerești“, „Creatorul tuturor“. Prin plasarea dumnezeirii și a firii omenești într-o netă opoziție, Luther a păstrat elementul paradoxal al doctrinei întrupării: Isus este în același timp „cel mai drept dintre toți și cel mai păcătos, cel mai plin de slavă și cel mai deznădăjduit“[16]. În același mod, credinciosul, întru Cristos, este *simul iustus ac peccator*, „deopotrivă îndreptățit și păcătos“. Cu toate acestea, în ciuda accentului pus pe natura omenească a lui Cristos, înțelegerea sa despre ceea ce Isus putea și a făcut pentru noi era de așa natură, încât părea să ceară ca această natură omenească să-i fie îndumnezeită. Cu alte cuvinte, Luther a prezentat o parte din poziția sa într-un mod care amintește de Apolinarie și de

monofiziți. Acest lucru a devenit clar în atitudinea sa față de prima mare controversă în care a fost implicat cu un alt lider important al Reformei, conflictul euharistic cu Zwingli.

e. Noua controversă euharistică

Controversele euharistice din Evul Mediu s-au axat pe problema prezenței *trupești* a lui Cristos în euharistie. Toate părțile aflate în dispută credeau că Isus Cristos este prezent și susțineau că toți credincioșii primeau însuși trupul și sângele său. Ceea ce era în dispută era modul în care trupul și sângele sunt prezente și cum sunt primite. Soluția, care implica conceptul de transsubstanțiere, a fost doctrina prezenței trupești a lui Cristos, al cărui trup este consumat fizic de cei care se împărtășesc, atât de cei care cred cu adevărat, cât și de cei care participă în mod nevrednic sau cu necredință. Din când în când, în timpul Evului Mediu și din nou la începutul Reformei, au apărut învățători care susțineau că trupul și sângele lui Cristos sunt prezente doar prin credință și doar ca simboluri. Însă, în general, marea majoritate a creștinilor credeau în prezența *reală* a lui Cristos, chiar și atunci când nu puteau fi de acord cu privire la modalitatea prezenței sale. Este important de precizat că cei care negau transsubstanțierea elementelor nu

contestau, în general, prezența reală a lui Cristos. Cei care afirmau transsubstanțierea făceau acest lucru pentru că nu puteau să conceapă că Isus Cristos este cu adevărat prezent dacă nu era prezent în substanța trupului și sângelui său. Cei care acceptau că o prezență spirituală este pe deplin reală nu vedeau necesitatea de a postula un miracol al transsubstanțierii.

Deși Walther Koehler îl numește „marele stimulator“, mentalitatea lui Luther era în esență conservatoare. Intenția sa inițială a fost de a respinge și de a schimba doar ceea ce era necesar. Din nefericire, în timpul scurtei șederi a lui Luther în custodie la Wartburg, timp de câteva luni, între 1521–1522, Andreas Bodenstein din Karlstadt (numit de obicei pur și simplu Karlstadt, 1480–1541) a încercat să accelereze cauza Reformei protestante la Wittenberg. După întoarcerea lui Luther, Karlstadt a fost izolat și forțat să ducă o existență de pribegie vreme de câțiva ani, timp în care a produs cinci tratate despre euharistie (1524), în care nega prezența reală a lui Cristos. Potrivit lui Karlstadt, cuvântul „acesta“ al lui Isus din „Acesta este trupul meu“ (Marcu 14:22) se referea la trupul său fizic, spre care arăta cu degetul în timp ce vorbea. Luther a reacționat cu vehemență în luna decembrie a aceluiași an, iar Karlstadt s-a conformat temporar

în 1525.

Totuși, Karlstadt nu a fost singurul care s-a îndoit de prezența trupească a lui Cristos în euharistie. Mult mai influent, Ulrich Zwingli, care începuse să reformeze Biserica din Zürich independent de exemplul lui Luther, a interpretat „este“ din cuvintele consacrării ca având sensul de „înseamnă“. Zwingli a argumentat că, în măsura în care trupul fizic al lui Cristos șade de-a dreapta Tatălui în ceruri, nu poate fi prezent pe toate altarele din lume atunci când se celebrează împărtășania. Prin urmare, „este“ trebuie să însemne „semnifică“. Luther a respins transsubstanțierea ca pe o ficțiune scolastică, dar a luat „este“ cu strictețe literală și a mărturisit că trupul lui Cristos devine prezent împreună cu elementele în momentul consacrării euharistice.

Pentru a respinge obiecția rațională a lui Zwingli, Luther a argumentat pornind de la dumnezeirea lui Cristos și de la doctrina tradițională a comunicării [sau împărtășirii] atributelor: dacă Isus este pe deplin Dumnezeu, atunci atributele dumnezeirii sale pot fi atribuite și naturii sale omenești, în acest caz trupului său. Divinitatea posedă atributele omniprezenței, sau ubicuitatea, capacitatea de a fi peste tot în același timp. Datorită comunicării

atributelor, natura omenească a lui Isus trebuie să posede și ea caracteristica ubicuității; astfel, și trupul său este ubicuu, sau omniprezent[17]. Întrucât Cristos este „o Persoană indivizibilă [și] cu Dumnezeu, acolo unde este Dumnezeu [adică pretutindeni], trebuie să fie și el“[18]. Koehler comentează: „Analizând strict, Luther nu a făcut ca natura omenească să participe la atributele dumnezeirii, ci mai degrabă a făcut ca natura omenească să fie absorbită în unitatea personală, astfel încât să nu mai rămână cu adevărat nici o natură omenească“[19]. Astfel, în efortul său de a apăra prezența reală și trupească a lui Cristos în sacrament, Luther a alunecat în mod periculos spre monofizism, doctrina conform căreia, după întrupare, Cristos posedă o singură natură divină întrupată. De asemenea, Luther și-a dus înțelegerea privind comunicarea atributelor într-o altă direcție și a susținut că ceea ce se spune despre natura omenească a lui Cristos trebuie spus și despre dumnezeire: „Cred astfel că nu numai natura omenească, ci și natura dumnezeiască sau adevăratul Dumnezeu a suferit pentru noi și a murit [...] astfel, se poate vorbi pe bună dreptate despre moartea lui Dumnezeu“[20]. Această terminologie amintește de patripasianism sau de modalismul sabelianist și a furnizat un punct de plecare pentru lutheranii care

au participat la mișcarea de scurtă durată a teologiei morții lui Dumnezeu din anii 1960.

Doctrina transsubstanțierii – nu cea a prezenței reale – a transformat natura devoțiunii catolice și a vieții spirituale. Ea nu a creat problemele doctrinare și etice pe care Reforma a încercat să le rezolve, dar, odată ce a fost transformată în dogmă cu caracter normativ, în 1215, a făcut imposibilă rezolvarea lor treptată și pașnică. Transsubstanțierea a fost o formulă teologică menită să apere doctrina esențială a prezenței *reale* a lui Cristos, dar a creat probleme neașteptate, părând să dea preoților și Bisericii puteri transcendente, miraculoase. Luther, ca și predecesorii săi romano-catolici conservatori, era convins că era esențial să apere doctrina prezenței reale. Cei care au contestat-o au mers mai departe decât Ratramnus sau Berengar din Tours, deoarece doreau să reducă euharistia la un simplu simbol sau comemorare. Luptând pentru a apăra doctrina prezenței reale, Luther, ca și predecesorii săi catolici, a recurs la o explicație teologică care, privită retrospectiv, pare să fi dat naștere la mai multe probleme decât a rezolvat.

În cadrul Colocviului de la Marburg din 1529, Luther și Zwingli au reușit să cadă de acord asupra a paisprezece dintre cele cincisprezece puncte aflate în

discuție, dar s-au despărțit în privința celui de-al cincisprezecelea punct. Luther a vrut să insiste asupra faptului că cuvântul *est*, „este“, din Marcu 14:22 înseamnă exact ceea ce spune: pâinea *este* trupul lui Cristos. Zwingli l-a interpretat drept *significat*, „semnifică“. Contrariat, Luther i-a spus reformatorului elvețian: „Voi aveți un alt spirit decât al nostru“[21]. Zwingli era preocupat ca nimic să nu fie făcut pentru a spiritualiza adevărata natură omenească a lui Cristos; identitatea sa cu noi, ca ființă omenească reală, în carne și oase (asupra căreia Luther însuși a insistat atunci când a discutat despre întrupare), trebuia să fie păstrată, chiar și întru slavă. Dacă Isus șade de-a dreapta Tatălui în ceruri, atunci trupul său fizic, care prin însăși natura sa are o dimensiune limitată, nu poate fi prezent la slujbele de împărtășanie de pe pământ.

În efortul său de a asigura realitatea prezenței lui Cristos cu noi, Luther era convins că aceasta trebuie să fie trupească pentru a fi reală; prin urmare, trupul trebuie să fie prezent în împărtășanie. În măsura în care trupul nu este prezent în mod evident pentru nici un simț omenesc și având în vedere faptul că înțelegerea normală a cuvântului „trup“ este aceea de ceva ce poate fi perceput de simțuri, era necesar ca Luther să-și modifice definiția de

„trup“ pentru a putea afirma că trupul este prezent atunci când este oficiată împărtășania. Din nefericire, un trup omniprezent nu seamănă cu nimic din ceea ce cunoaștem și este greu de crezut că ar mai putea fi numit trup. Luther a explicat că Isus Cristos a fost omniprezent chiar și atunci când se afla pe pământ și a continuat spunând că, într-un anumit sens, și credincioșii sunt omniprezenți: „Nu numai Cristos a fost în ceruri în timp ce a umblat pe pământ, ci și apostolii, dar și noi toți, care suntem muritori aici pe pământ, în măsura în care credem în Cristos“[22].

Pentru a apăra doctrina prezenței reale, Luther pare să mărturisească un fel de dublă realitate: realitatea fizică, de care suntem cu toții conștienți, și o altă realitate conform căreia Cristos este întotdeauna în ceruri, iar cei care cred în el sunt întotdeauna împreună cu el acolo. Nu e nimic ciudat în a proclama o dublă realitate, fizică și spirituală; acest lucru este în concordanță cu viziunea lumii din Noul Testament. Ceea ce este aparte la Luther este insistența sa de a numi această a doua realitate fizică, sau trupească, la fel ca pe prima. Dacă „trup“ nu mai este ceea ce înțelegem noi în mod normal că este, atunci a spune că Isus Cristos este om și are un trup real nu va mai fi la fel de lipsit de ambiguitate.

Implicațiile doctrinei euharistice

lutherane pentru cristologie sunt monofizite sau docetiste: pe de o parte, dacă trupul lui Cristos este omniprezent, atunci este greu de conceput ca trup *omenesc*, și este greu de imaginat ce mai poate rămâne din natura sa omenească. Pe de altă parte, dacă Cristos este cu adevărat cu noi în euharistie, deși trupul său pare să fie absent, este ușor să se tragă concluzia că atunci când trupul său părea să fie cu noi, sau părea să fie omenesc, era de fapt doar o aparență.

Luther însuși a rezistat cu fermitate tuturor tendințelor de a abandona realismul doctrinei calcedoniene a celor două naturi ale lui Cristos, dar încercarea sa de a explica prezența reală conține implicații care ar putea să o submineze dacă ar fi lăsată să se desfășoare pe deplin. Crezul de la Calcedon a limitat în mod explicit speculațiile. Această limitare este iritantă, dar necesară dacă nu vrem ca doctrina celor două naturi într-o singură persoană să dea naștere unor absurdități logice. Luther însuși a respectat aceste limite, în ciuda înclinației sale pentru paradox. Dar, în secolul de după Luther, încercarea mai multor lutherani ortodocși de a aplica atributele divinității într-un mod temeinic omului Isus Cristos va avea ca rezultat o poziție cristologică care practic pare să-i desființeze adevărata natură omenească.

Controversa euharistică dintre Luther și Zwingli arată cât de dificil este chiar și pentru învățătorii creștini dedicați și bine intenționați să explice și să interpreteze o doctrină creștină fundamentală, cum este cea a întrupării, fără a crea mai multe probleme decât pot rezolva. Mesajul Noului Testament îi confruntă pe credincioși cu o serie de mistere extraordinare și, în același timp, îi invită să-și folosească mintea în efortul de a le proclama și interpreta. Există un punct în proclamarea misterului în care înțelegerea omenească își atinge limitele. A se opri prea curând în efortul de a înțelege și de a interpreta îl lasă pe credincios în fața unei contradicții sau a unei absurdități; a merge prea departe îl conduce adesea la o imposibilitate logică. Una dintre cele mai mari provocări pentru mărturisirea creștină este aceea de a explica, atât cât se poate explica și, astfel, de a nu-i lăsa pe credincioși în ignoranță acolo unde clarificarea este posibilă. În schimb, trebuie să știe unde să se oprească atunci când limitele înțelegerii au fost atinse, pentru ca astfel să nu fie încălcată taina lui Dumnezeu: „Ascunse sunt cele ale Domnului Dumnezeului nostru“ (Deuteronom 29:29). Luther, ca mulți alți mari teologi, a respectat limitele. La fel ca adepții altor lideri, unii dintre adepții săi, în încercarea de a fi fideli intuițiilor sale și

de a continua să construiască pe bazele sale, s-au împotmolit în probleme care nu puteau fi rezolvate. O reacție la aplicarea deplină și completă a atributelor dumnezeirii la omul Isus Cristos a fost întoarcerea monedei și aplicarea atributelor omenești lui Dumnezeu, astfel încât în secolul XX s-a spus – într-un sens cu totul diferit de sensul lui Luther – că Dumnezeu este mort.

f. Comunicarea atributelor

După cum ne amintim, conceptul de „comunicare“ sau „împărtășire a atributelor“ este un termen teologic tehnic pentru a exprima implicațiile celor două naturi ale lui Cristos unite într-o singură Persoană. Aceasta înseamnă că, datorită unității Persoanei, ceea ce este atribuit dumnezeirii poate fi atribuit naturii omenești și invers. La mijlocul secolului al XVI-lea, dumnezeirea lui Cristos a fost negată de o serie de extremiști de diferite feluri. A doua și a treia generație de teologi protestanți au considerat necesar să expună doctrina mai riguros decât prima. Un exemplu de prim rang este Martin Chemnitz (1522–1586), care a încercat să sistematizeze și să clarifice înțelegerea lui Luther despre comunicarea atributelor.

În viziunea lui Luther, natura divină pătrunde pe deplin natura omenească în Cristos, așa cum sufletul pătrunde trupul.

Luther nu a afirmat, așa cum făcuse Apolinarie, că natura divină sau Logosul este sufletul lui Cristos. Dimpotrivă, el a afirmat că Isus Cristos are un suflet omenesc, ba chiar că are o viață psihologică omenească și a suferit o ispitire (*Anfechtung*) reală. Dar câte dintre atributele divine pot fi în mod real împărtășite de un om fără a-i distruge total natura omenească? Chemnitz a împărțit *idiómata*, „caracteristicile (atributele) personale“ ale lui Dumnezeu, în trei *genera*, sau clase: *genus idiomaticum*, care include așa-numitele atribute pozitive, sau comunicabile precum mila, dreptatea, iubirea și adevărul. Al doilea *genus*, numit *apotelesmaticum*, implică scopul sau lucrarea răscumpărării, care aparține de asemenea ambelor naturi, omenească și divină. Cea de-a treia categorie, *genus maiestaticum*, implică atributele problematice despre care în mod normal s-ar spune că aparțin doar divinității: atributele neîmpărtășibile ale măreției, cum ar fi infinitatea, eternitatea și imuabilitatea. Atributul omniprezenței ține de *genus maiestaticum*. Poate natura omenească a lui Cristos să se împărtășească din atributele maiestății și să rămână omenească? Luther și adepții săi au afirmat fără echivoc că se poate; această afirmație este cea care face ca teologia lutherană să pară uneori

monofizită, în ciuda adeziunii sale formale la învățăturile Conciliului de la Calcedon.

În mod logic, Chemnitz ar fi trebuit să ia în considerare și un al patrulea *genus*, un *genus tapeinoticum*, cel al atributelor smereniei, deoarece logica ar spune că dumnezeirea participă și ea la atributele umile ale naturii omenești a lui Cristos. Această temă nu a fost dezvoltată la vremea respectivă, fără îndoială pentru că atribuirea de însușiri omenești lui Dumnezeu ar fi amenințat cu distrugerea dumnezeirii sale. În zilele noastre, ea a fost dusă până la concluzia sa ultimă în proclamarea morții lui Dumnezeu. În loc să se ocupe pe larg de natura omenească a lui Cristos, ortodoxia lutheranǎ a preferat să se concentreze asupra condiției sale de umilință.

g. Cele două condiții ale lui Cristos

O distincție a fost făcută între Cristos în *status humiliationis*, în „starea (condiția) de umilință“, și Cristos în *status exaltationis*, în „starea de preamărire (slăvire)“. În ambele condiții, conceptul de comunicare a atributelor produce probleme logice. Ce s-a întâmplat cu atributele dumnezeirii în timpul umilinței? Isus însuși afirmă că nu este omniscient (Marcu 13:32), un text care rămâne o provocare pentru cristologia ortodoxă. În Filipeni 2:5–8, Pavel vorbește

despre Isus în termeni de golire de sine; care este semnificația reală a acestei goliri, sau *kénosis*, pentru dumnezeirea lui Cristos? Dacă este vorba pur și simplu de faptul că Isus nu și-a folosit puterea dumnezeiască sau nu a permis ca aceasta să fie văzută, ci a tăinuit-o, așa cum spune Luther[23], atunci este greu de spus că a fost cu adevărat om sau că a fost pentru o vreme părăsit de Dumnezeu și că a stat în fața abisului, așa cum sublinia Luther cu tărie.

Ipoteza conform căreia Cristos doar și-a tăinuit și nu și-a folosit puterile dumnezeiești pe care le poseda pe deplin se numește *krypsis*, „ascundere“, mai degrabă decât *kénosis* și nu pare să se potrivească cu Filipeni 2:7 și cu celelalte texte din Noul Testament care vorbesc despre natura omenească a lui Isus și despre limitele ei. În secolul al XVII-lea, teologii lutherani ortodocși de la Universitatea din Tübingen, conduși, de exemplu, de Theodore Thummius (†1630), au interpretat conceptul de „gen al maiestății“ în sensul de *krypsis* mai degrabă decât de *kénosis*, susținând că Isus Cristos, din momentul zămislirii sale, a fost așezat la dreapta maiestății dintru înălțimi și că și-a exercitat în mod constant întreaga maiestate în timp ce se afla pe pământ, chiar și în momentul morții sale. Walther Koehler comentează: „Ce mult a fost banalizată minunata idee

a lui Luther despre Dumnezeul cel ascuns!“[24].

Întruparea pare să fi devenit doar un joc de teatru. Acești teologi „criptici“ au fost combătuți de lutheranii „chenotici“ de la Universitatea din Giessen, conduși de Balthasar Mentzer († 1627): ei susțineau că, deși Isus Cristos a primit pe deplin toate atributele divinității în momentul conceperii sale, cu rare excepții, s-a abținut de la exercitarea lor. Mai exact, nu le-a exercitat în mod „criptic“. Dacă poziția Școlii de la Tübingen pare să facă din natura omenească a lui Isus nimic mai mult decât un gigantic Dumnezeu de tipul „ca și cum“, care arată și se comportă ca și cum ar fi om, dar, în același timp, își exercită în secret suveranitatea asupra universului, poziția Școlii de la Giessen permite cel puțin postulatul unui Isus omenesc. Lutheranismul ortodox a urmat, în esență, Școala de la Tübingen; articolul VIII al Formulei lutherane de concordie (1577) înțelegea golirea de sine în termeni de simplă ascundere. Toți lutheranii au fost de acord că Isus Cristos cel proslăvit, după învierea și înălțarea sa, posedă într-adevăr atributele maiestății și, prin urmare, poate fi și este omniprezent, într-un sens în care acest lucru nu a fost deloc adevărat pentru Isus în timpul slujirii sale pământești. Acest concept de ubicuitate, la care Luther a

recurs pentru a-și susține punctul de vedere asupra prezenței trupești a lui Cristos în euharistie, a fost cel care a dus apoi la ruptura ireconciliabilă cu Zwingli.

4. Zwingli și Calvin

a. Ulrich Zwingli

Ulrich sau Huldreich („bogat în favoruri“) Zwingli (1484–1531) era cu doar șapte săptămâni mai tânăr decât Luther și a ajuns să-și formeze propriile convingeri reformate înainte ca Luther să afișeze cele 95 de teze. L-a cunoscut pe Erasmus (cca 1466–1536) la Basel și a fost puternic influențat de umanismul acestuia, deși ramura zwinglianã a Reformei s-a îndepărtat în cele din urmă mai mult decât a făcut-o vreodată Luther de pietatea catolică pe care Erasmus a continuat să o practice. Zwingli a subliniat faptul că nu a fost influențat în mod determinant de Luther; și într-adevăr, la început a intenționat doar o purificare erasmiană a creștinismului, nu o reformă lutherană. Activitățile reformatoare ale lui Luther fuseseră declanșate de un abuz religios, mai exact de vânzarea indulgențelor. Luther a denunțat acest trafic drept o speranță deșartă și înșelătoare, care îi împiedica pe păcătoșii frământați să se încreadă doar în Cristos și, prin urmare, să fie

mântuiți.

Zwingli fusese capelan în trupele de mercenari elvețieni în campaniile din Italia, inclusiv în înfrângerea dezastruoasă a elvețienilor de către Francisc I al Franței la Marignano (Melegnano) în 1515. Primul său impuls a fost o încercare de a pune capăt recrutării soldaților elvețieni ca mercenari străini, o practică legată de privilegiile papale. În 1520 a renunțat la renta papală pe care o primea pentru că facilita astfel de recrutări în numele papei. Primul tratat reformator al lui Zwingli a fost publicat în 1522, *Despre alegerea și libertatea alimentelor*, ca răspuns la o încercare a episcopului de Konstanz de a impune abstinența de la carne în timpul Postului Mare; așadar, o dispută mai banală decât cea a indulgențelor. Protestul său a provocat în mod involuntar o revoltă iconoclastă la Zürich, în toamna anului 1523, la un an după ce Karlstadt declanșase în mod deliberat iconoclasmul în Wittenberg. Eforturile reformatoare ale lui Zwingli au solicitat participarea directă a consiliului municipal din Zürich, în condițiile în care Zürich era o republică, nu un principat feudal. Legăturile strânse ale lui Zwingli cu autoritățile din Zürich și cu politicile acestora l-au determinat ca în anul 1525 să promoveze pedeapsa cu moartea pentru unii dintre primii anabaptiști[25],

iar faptul că a pledat pentru folosirea mijloacelor militare pentru a promova Reforma în Elveția centrală avea să-i aducă moartea în luptă în anul 1531.

Spre deosebire de Luther, care și-a petrecut anii hotărâtori din punct de vedere spiritual într-o mănăstire și ca profesor de teologie, Zwingli a fost un om de lume: preot, dar și militar, umanist și politician. Spre deosebire de Luther, care se temea și detesta rațiunea omenească, Zwingli a fost un raționalist, foarte apropiat de spiritul lui Erasmus. Nu doar Scriptura, ci și rațiunea omenească este o normă prin care credința și pietatea pot fi reformate. El a accentuat puternic predestinarea și a mers dincolo de Luther și chiar mai departe decât va merge Calvin câțiva ani mai târziu, susținând că Dumnezeu a intenționat păcatul pentru a-și manifesta slava. Zwingli îi vedea pe marii oameni ai Antichității păgâne ca predestinați la mântuire. El nu credea despre căderea lui Adam că a fost atât de radicală pe cât susținea Luther. În consecință, a avut o atitudine pozitivă față de autoritățile lumești, spre deosebire de Luther[26], și a fost mai dispus decât acesta să participe la exercitarea puterii politice; în cele din urmă și-a găsit moartea într-o bătălie provocată chiar de el, atunci când Zürichul a încercat să constrângă cantoanele romano-catolice din Elveția centrală să accepte Reforma

prin instituirea unei blocade (bătălia de la Kappel, 11 octombrie 1531).

Zwingli a început să raționalizeze conceptul de „Cină a Domnului“ încă din 1523, atunci când a aflat de opiniile neerlandezului Cornelius Hoen, care interpreta „este“ din Marcu 14:22 în sensul de „semnifică“. Zwingli i-a convins pe Johannes Oecolampadius (1482–1531) și Martin Bucer (1491–1551), reformatori din Basel și Strasbourg, să îl urmeze în acceptarea unei înțelegeri simbolice a prezenței lui Cristos. Johann Bugenhagen (1485–1558), colegul lui Luther la Wittenberg, l-a atacat pe Zwingli, care i-a răspuns în 1527; Luther și-a folosit condeiul împotriva lui Zwingli într-un tratat, *Că aceste cuvinte ale lui Cristos „Acesta este Trupul Meu“ încă rezistă ferm împotriva fanaticilor*“ (aprilie 1527). Zwingli a răspuns, iar Luther a replicat cu scrierea *Mărturisirea despre Cina Domnului* (martie 1528).

Sensibilitatea lui Luther față de încercările de a schimba doctrina prezenței reale într-o prezență simbolică fusese cu siguranță sporită din cauza faptului că aceasta era una dintre pozițiile promovate de excentricul Karlstadt, cel care încercase să preia conducerea Reformei la Wittenberg în timp ce Luther era retras în castelul de la Wartburg. Pe lângă propriile convingeri cu privire la caracterul crucial al

prezenței reale, Luther era foarte precaut față de tot ceea ce considera a fi o încercare de a schimba direcția Reformei pe care o lansase. Faptul că Zwingli pretindea cu insistență că a redescoperit sensul Evangheliei, independent de Luther, nu l-a făcut, desigur, pe Luther mai prietenos.

În ciuda verdictului aspru al lui Luther la adresa lui Zwingli, trebuie recunoscut că reformatorul din Zürich a fost la fel de credincios crezurilor ecumenice precum Luther. Zwingli a acceptat pe deplin dumnezeirea lui Cristos; ba chiar a susținut că această doctrină este necesară mântuirii noastre. Cu toate acestea, spre deosebire de Luther, el a văzut lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos în mare măsură în depășirea obstacolelor aflate în calea mântuirii noastre; apoi, prin exemplul și predicarea sa, Cristos ne-a învățat doctrina și morala mântuitoare.[27] Pentru Luther, cel mai important aspect al naturii omenești a lui Cristos consta în identificarea cu noi; ecourile lui Irineu se aud clar. Pentru Zwingli, natura omenească a lui Isus are mai degrabă o semnificație psihologică decât ontologică: Isus va fi în mod natural înțelegător cu noi pentru că este fratele nostru și cunoaște și împărtășește slăbiciunile noastre omenești (Evrei 2:12–13, 4:15–16). Datorită naturii sale omenești, Isus nu este atât arhetipul sau modelul nostru,

așa cum spunea Luther, ci mai degrabă exemplul nostru moral care trebuie observat și imitat. Asemenea multor scriitori medievali, Zwingli a pus accentul pe exemplul lui Cristos. Scriitorii medievali, precum Bernard, puneau accentul pe suferințele lui Cristos, în timp ce Zwingli punea accentul pe ascultarea și învățătura sa, dar amândoi au subliniat astfel realizările lui Cristos, fie că era vorba de suferință sau de ascultare. Luther, în schimb, a pus accentul pe ispitele și îndoielile sale, ceva ce juca un rol foarte mic în gândirea lui Zwingli. Pentru Zwingli, Isus nu a fost niciodată victima unei adevărate ispite de a păcătui; Isus apare ca un erou, „blând“, „prietenos“, „fără de moarte“ și „dulce mirositor“[28].

Și Zwingli a acceptat doctrina comunicării atributelor, dar i-a schimbat semnificația. El nu putea concepe creatura, adică natura omului, ca împărtășind vreun atribut fundamental al creatorului. Zwingli vorbește despre Cristos ca zămislit în Fecioara Maria, dar nu din trupul ei, astfel încât respingea de fapt formularea antinestoriană, calcedoniană, *Theotókos*, „cea născătoare de Dumnezeu“. Doar ființa omenească s-a născut și doar cea omenească a trăit abandonul Crucii. Deși în 1523 încă spunea despre Cristos că este „omniprezent, fiindcă este Dumnezeul cel

veșnic“[29], odată ce s-a implicat în disputa euharistică a urmat logica aristotelică, afirmând că finitul nu poate deveni infinit. „Omniprezența poate aparține doar divinității și nu poate fi comunicată în nici un caz naturii omenești. Trupul său, chiar și după înviere, nu poate fi în nici un fel omniprezent asemenea divinității; însă potrivit naturii lui divine, el este pretutindeni.“[30] Consecința evidentă a acestei analize este o scindare în două a unității Persoanei lui Isus Cristos. „Dacă la Luther există amenințarea monofizismului, în care o natură este absorbită de cealaltă, la Zwingli există cea a nestorianismului, în care cele două naturi se despart una de cealaltă, deși nici una dintre aceste două amenințări nu era intenționată.“[31]

Zwingli a interpretat comunicarea atributelor drept *allóiosis*, sau o „echivalență“, înlocuirea unui termen cu altul: datorită unității Persoanei lui Cristos, fiecare din cele două naturi unite în Persoana sa poate fi înfățișată în termenii celeilalte; nu este împărtășire reală, ci mai degrabă o predicație verbală. Luther a condamnat această interpretare drept opera diavolului și a bunicii sale[32], dar logica lui Zwingli și-a găsit ascultători atenți; chiar și Melanchthon a început să „zwingleze“ după întâlnirea cu Zwingli de la Marburg. Melanchthon a modificat viziunea lui

Luther despre agonia din Grădina Ghetsimani, interpretând-o ca pe o rezistență a lui Isus față de Tatăl și a văzut în ea doar cutremurarea naturii omenești, care era pusă la încercare dincolo de limitele ei[33]. Asemenea lui Zwingli, Melanchthon a interpretat ispitirea lui Isus ca pe o autoînșelare din partea lui Satana. Isus nu putea fi ispitit cu adevărat, însă Satana s-a amăgit crezând că acest lucru ar fi posibil.

Într-o notă mai frivolă, deși chiar s-a dorit a fi ceva destul de serios, susținătorul lui Luther, Johann Brenz, a propus o argumentație inedită contra ideii asupra căreia Zwingli insista, conform căreia trupul lui Cristos este prezent fizic la dreapta lui Dumnezeu în ceruri. Brenz a socotit distanța dintre pământ și cer cu ajutorul propriilor sale calcule și a ajuns la o distanță de 16.338.562 de mile germane[30]. Având în vedere viteza de înălțare a lui Isus de pe Muntele Măslinilor, așa cum a estimat-o, Brenz a tras concluzia că trupul lui Isus încă nu ar fi putut să ajungă la cer până în secolul al XVI-lea.[34]

b. Jean Calvin

Jean Calvin (1509–1564) nu a dat numele său nici unei Biserici, spre deosebire de Luther, Menno Simons și Kaspar Schwenkfeld. Cu toate acestea, gândirea lui Calvin a avut o influență mult mai

profundă și mai pătrunzătoare asupra protestantismului decât cea a lui Luther. Fără Luther, protestantismul cu greu ar fi putut începe; fără Calvin, cu greu ar fi putut supraviețui. Calvin era cu 26 de ani mai tânăr decât Luther și Zwingli. Întrucât Biserica sa este numită și reformată, există tendința de a-l considera pe Calvin mai apropiat de Zwingli decât de Luther. Acest lucru este doar parțial adevărat. Calvin are multe în comun atât cu Luther, cât și cu Zwingli, dar în multe privințe diferă de amândoi. În ceea ce privește problema euharistiei, el a afirmat în mod categoric prezența reală a lui Cristos, respingând orice interpretare pur simbolică sau comemorativă. El nu a acceptat explicația lutherană privind modul în care se realizează prezența lui Cristos și a respins conceptul de ubicuitate, care, în opinia sa, făcea din natura omenească a lui Isus doar o aparență. Ca și Zwingli, el a susținut că Isus Cristos și-a păstrat trupul omenesc preaslăvit, dar încă limitat în dimensiunile sale, și că acesta va rămâne în ceruri până la a doua venire.[35] Cu toate acestea, Calvin afirma că Cristos ne este prezentat cu adevărat în sacrament, ca și cum ar fi acolo, pentru a fi văzut și atins.[36] Astfel, el a afirmat realitatea prezenței lui Cristos, dar nu a încercat să o explice.[37]

5. Extremiștii și spiritualiștii

Povestea Reformei protestante este de obicei prezentată drept istoria lutheranilor și a reformaților și, poate, a anglicanilor, adică a acelor Biserici care au obținut protecția și ajutorul guvernelor și care au putut conta pe sprijin politic pentru a-și implementa reformele. George H. Williams a folosit expresia de „Reformă magistrală“ pentru a deosebi aceste Biserici de un alt grup, pe care îl atribuie „Reformei radicale“[38]. Mulți extremiști se deosebeau atât de catolicism, cât și de reformatorii magisteriali, care în esență păstrau ortodoxia calcedoniană. În măsura în care protestanții ortodocși au pus accentul pe comunicarea atributelor, s-au trezit implicați în familiara și dificila problemă de a încerca să explice cum pot fi unite divinitatea și natura omenească într-o singură Persoană. Deși multele grupuri radicale erau diferite unele de altele, toate respingeau autoritatea conciliilor și a crezurilor. Crezul Calcedonian fusese ridicat ca o barieră în calea speculațiilor cristologice care ar fi putut conduce la erezie; îndepărtându-se de utilizarea crezului, extremiștii au devenit deschiși speculațiilor și, curând, mulți dintre ei aveau să reînvie vechi erezii.

Printre diversele tendințe ale Reformei radicale, două sunt demne de atenția noastră aici: ucenicia radicală și

spiritualitatea radicală, care apar uneori separat, alteori împreună. La fel ca franciscanii, valdezii și beghinele, care doreau să trăiască credința creștină printr-o solidă ucenicie, o serie de grupuri radicale din epoca Reformei au fost mult mai interesate de reformarea vieții creștine decât de doctrină și, în consecință, au rămas doctrinar mai mult sau mai puțin ortodoxe. Totuși, în general, dorința de a avea un standard radical de ucenicie a fost asociată cu o dihotomie dualistă între elementul spiritual și cel carnal sau secular. O trăsătură comună a acestor spiritualiști radicali era sentimentul că ceea ce este cu adevărat spiritual nu poate fi limitat la „carne“, nici la un text scris, tipărit, ca în cazul Cuvântului lui Dumnezeu, nici la un trup omenesc, ca în cazul lui Cristos, Cuvântul viu. Acest lucru i-a adus imediat în conflict cu teologia catolică și protestantă, care acceptau Crezul de la Calcedon.

Abandonând formula definitorie a celor două naturi de la Calcedon, extremiștii erau liberi să se dedice implicațiilor naturii omenești sau ale celei divine, fără a fi nevoiți să se preocupe de ambele naturi. Un număr mai mic a revenit la o viziune ariană sau adopțianistă asupra lui Cristos, iar primele semne ale ereziei moderne a unitarianismului începeau să apară. Un

grup mai mare a accentuat dumnezeirea ființei lui Cristos într-o asemenea măsură, încât natura omenească părea să dispară; în acest sens aveau multe în comun cu primii monofiziți, deși de obicei nu atingeau profunzimea lor teologică.

După cum știm, Crezul Calcedonian subliniază faptul că Isus a fost un om real, „consubstanțial cu noi după natura omenească“ și, ca atare, implică faptul că a avut o istorie de viață omenească. Creștinii calcedonieni au arătat în mod tradițional un interes mult mai mare pentru doctrina despre Cristos decât pentru istoria lui omenească. *Deși justificarea scrierii unei vieți a lui Isus cel istoric este în mod clar implicită în doctrina celor două naturi ale Crezului de la Calcedon, de fapt, creștinii au devenit interesați să o scrie doar atunci când nu au mai crezut în punctele esențiale ale crezului.*

Prin separarea divinității și a naturii omenești, imaginației i se dă frâu liber pentru a-l aborda pe Cristos nu ca pe o Persoană istorică, omenească, ci mai degrabă ca pe un principiu cosmic spiritual sau ideal. La un capăt al spectrului radical se aflau oameni precum Laelius și Faustus Socinus, cărora li se pot atribui originile unitarianismului modern; ei erau interesați de Isus omul. La cealaltă extremă avem speculațiile cosmice ale lui Sebastian Franck (1499–

1543) și ale altor filozofi naturaliști. Cel mai mare grup de extremiști, numiți colectiv Anabaptiști, nu se încadrează în nici una dintre aceste extreme. Ei au luat istoricitatea lui Isus cât se poate de în serios și, în același timp, au subliniat divinitatea sa. Pentru că le era greu să conceapă că dumnezeirea este implicată în natura omenească păcătoasă, dar doreau totuși să-i facă dreptate lui Isus ca om, ei l-au conceput ca pe un alt fel de om, un om îndumnezeit, precum credeau vechii monofiziți. Pentru a face acest lucru, au dezvoltat un concept nou, cel al „trupului ceresc“, sau paradisiac, al lui Cristos.

a. Trupul ceresc

O serie de teologi radicali, printre care nu numai Thomas Münzer (cca 1489–1525) sau Melchior Hoffmann (cca 1495–1543), ci și Kaspar Schwenkfeld (1489–1561) și Menno Simons (1496–1561), ambii fondatori ai unor Biserici care există și astăzi (Biserica Schwenkfelder și Biserica Menonită), au susținut conceptul unui trup ceresc al lui Cristos, aceasta pentru a evita contactul dumnezeirii cu trupul nostru omenesc și păcătos. Menno spunea despre Isus că este născut „în“ trupul Mariei, dar nu din el: așa cum o rază de lumină trece printr-un pahar de apă și este refractată de acesta, dar nu capătă substanță din el, tot așa trupul

ceresc al lui Isus a trecut prin corpul Mariei fără să ia nimic din el. În opinia lui Melchior Hoffmann, Cuvântul „a devenit“ trup și nu a luat trup din Maria. Dacă s-ar fi întâmplat acest lucru, Isus ar fi făcut parte din neamul păcătos al lui Adam, un gând intolerabil (deși este exact punctul de vedere al cristologiei ortodoxe și al doctrinei ortodoxe a ispășirii substitutive a lui Cristos!). Schwenkfeld nega și el orice comunicare a atributelor: începând cu zămislirea sa, Cristos a avut un trup de slavă sau îndumnezeit, nu un trup omenesc.

În ce măsură a fost acest concept de „trup ceresc“ un produs secundar al mișcării Reformei? George Williams îl vede ca pe o consecință a încercării reformatorilor de a apăra doctrina de la Calcedon, respingând totodată învățătura romano-catolică larg răspândită cu privire la Imaculata Concepție a Mariei (și anume, că Maria a fost într-adevăr concepută prin uniunea sexuală naturală a părinților ei, doar că din momentul zămislirii a fost miraculos ferită de pata păcatului originar, căruia îi sunt supuși toți ceilalți oameni). Radicaliștii susțineau, la fel ca romano-catolicii, că dacă Isus s-a născut dintr-o mamă pătată de păcat, el însuși nu putea fi fără de păcat. Soluția catolică a fost doctrina imaculatei conceperi a Mariei și a neprihănirii perpetue; soluția

extremiștilor a fost să explice că, deși Isus a fost născut și purtat în pântecele Mariei, nu s-a născut din ea și nu s-a întrupat de la ea. Williams consideră că apariția bruscă a conceptului de trup ceresc este o consecință a conceptului medieval conform căruia hrana cerească a euharistiei este în mod real trupul lui Cristos. Dacă este într-adevăr trupul său, este în mod evident foarte diferit de al nostru. Acest lucru sugerează că „trupul“ în care s-a întrupat Cuvântul a fost dintotdeauna de o natură diferită și nu întocmai ca a noastră.

Clement Ziegler, un teolog radical din Strasbourg, a scris că Fiul a avut un trup născut din Tatăl, în sânul Treimii, înainte de întemeierea lumii: „Dacă splendoarea primului trup [ceresc] nu ar fi existat în cel de-al doilea trup al lui Cristos, pe care l-a luat din Fecioara Maria, trupul carnal al lui Cristos ar fi fost muritor și nu ar fi înviat [...] De ce, așadar, nu socotim trupul lui Cristos potrivit divinității sale, în loc să îl luăm conform naturii omenești a cărnii?“[39] Melchior Hoffmann a negat faptul că Isus a avut un trup omenesc, asemenea gnosticului Valentin, din secolul al II-lea, conform căruia Cristos și-a adus cu sine trupul din ceruri. Cristos nu a luat nimic de la Maria, ci a trecut prin ea „ca apa printr-o conductă“. Teoria medievală conform căreia perlele se formează prin roua care coboară din

cer și se cristalizează în stridii a fost aplicată de Hoffmann nașterii lui Cristos.

Spre deosebire de Hoffmann, Kaspar Schwenkfeld susținea în mod oficial existența a două naturi în Cristos, dar considera și că natura omenească a lui Cristos este „născută, nu făcută“. Întrucât natura omenească a lui Cristos este necreată, credinciosul care intră în comuniune cu el începe și el să dobândească o natură diferită, necreată. Este evident că o mare parte dintre aceste speculații reprezintă un efort de a depăși dualitatea dintre Creator și creație, dintre Duh și carne, care îi frământa pe gnostici și pe alți dualiști. Dihotomia biblică fundamentală dintre Creație și Cădere, dintre voința lui Dumnezeu și răzvrătirea păcătoasă a omului, capătă un rol secundar.

Cel mai influent dintre cei care au propovăduit doctrina trupului ceresc, și cel al cărui nume este foarte probabil să fie recunoscut și astăzi, a fost Menno Simons (1496–1561). Menno și-a câștigat un loc onorabil în istoria creștină pentru capacitatea de a-i readuna laolaltă pe anabaptiștii răvășiți și dispersați după sfârșitul dezastruos al „Regatului anabaptist al lui Dumnezeu“ de la Münster, din 1534–1535. Nu numai că liderii anabaptiști și mulți dintre adepții lor din nefericitul regat au fost torturați și uciși, dar aversiunea pe care au stârnit-o

excesele lor a fost aplicată tuturor categoriilor de extremiști religioși și a provocat ostilitate și persecuție în toată Germania și în Țările de Jos. Menno a reușit să adune un număr mare de anabaptiști, să îi îndepărteze de fanteziile extreme cu tentă escatologică ale celor din Münster și să instituie un sistem de disciplină congregațională, care a câștigat rapid respectul creștinilor mai tradiționali. Menno însă a continuat să păstreze teoria aparte asupra trupului ceresc pe care o învățase de la Melchior Hoffmann:

> Fiindcă Isus Cristos, în ceea ce privește originea sa, nu este un om pământesc, adică un rod al cărnii și sângelui lui Adam. El este un rod sau un om ceresc, deoarece începutul sau obârșia lui este de la Tatăl [Ioan 16:28], asemenea primului Adam, cu excepția păcatului.[40]

Aici Menno pare să propună o origine spirituală, necreată, atât pentru Adam, cât și pentru Cristos.

Datorită convingerii sale că împărtășania este o participare la acest trup ceresc, Menno a instituit o politică riguroasă de disciplină comunitară, iar excomunicarea a devenit o chestiune de cea mai mare importanță și gravitate pentru adepții săi. În această privință, se poate spune că menoniții nu au făcut decât să pună în practică ceva ce ar fi

trebuit să fie implicit și în doctrina romano-catolică despre euharistie. Întrucât catolicismul și protestantismul magisterial erau în esență Biserici naționale, cărora le aparțineau populații întregi, s-a dovedit aproape imposibil pentru ele să aplice disciplina comunitară într-un mod eficient. Adunările menonite erau formate în primul rând din adulți convertiți și fermi, care erau gata să înfrunte persecuția și care, astfel, s-au supus de bunăvoie unei discipline pe care marea masă a romano-catolicilor și a protestanților nominali ar fi respins-o. Deși numele nu le este aplicat de obicei, Menno și adepții săi reprezintă o renaștere a monofizismului în epoca Reformei.[41]

Moștenirea lui Menno Simons este perpetuată și onorată în comunitățile menonite răspândite în toată America de Nord și, într-o măsură mai mică, în Europa, fosta Uniune Sovietică și America de Sud. O soartă diferită l-a așteptat pe unul dintre cei mai străluciți și excentrici susținători ai doctrinei trupului ceresc, medicul spaniol Miguel Servet (1511–1553). Servet a intrat în istoria bisericească și seculară ca un martir al intoleranței calviniste; execuția sa la Geneva reprezintă o pată pe care protestantismul reformat nu a reușit niciodată să o șteargă.

Încă de tânăr, Servet și-a expus opiniile

aparte care, în cele din urmă, aveau să-l ducă pe rug; lucrarea sa *Despre erorile referitoare la Trinitate* a fost publicată în 1531. El susținea că Dumnezeu este o singură Persoană; acest Dumnezeu era tatăl natural al lui Isus Cristos în sens literal, iar Isus era, prin urmare, Fiul natural al lui Dumnezeu. Corpul lui Cristos este corpul dumnezeirii [...] divin și din substanța dumnezeirii.[42] Potrivit lui Servet, atunci când Cuvântul s-a făcut trup, și-a adus trupul cu sine din ceruri. Deși Servet nega dumnezeirea și preexistența lui Cristos, în mod evident și el încerca să înțeleagă măreția copleșitoare a lui Cristos: nu putea să îl conceapă ca pe un simplu om, nici măcar ca pe unul adoptat de Dumnezeu, astfel că a trebuit să postuleze o relație directă și naturală cu Dumnezeu. Servet a fost condamnat la moarte, la Geneva, pentru motivul că nega Sfânta Treime. Colaboratorul lui Calvin, Guillaume Farel, l-a însoțit la rugul de la Champel, implorându-l insistent să se dezică și să fie cruțat (o opțiune care nu era oferită victimelor Inchiziției). Servet a rămas neclintit și chiar și-a reafirmat convingerea teologică în ultimele sale cuvinte rostite pe rug: „O, Isuse, Fiul Dumnezeului cel veșnic, fii milostiv mie!“[43]

b. Cristos în noi

Susținătorii doctrinei trupului ceresc încercau să explice impactul incredibil al unei singure figuri istorice, Isus din Nazaret, și puteau face acest lucru doar văzându-l ca pe un Vizitator divin venit din ceruri, minimalizându-i astfel natura omenească și consubstanțialitatea cu noi. Putem numi această abordare un fel de realism divin. Mai degrabă asemănătoare cu doctrina romano-catolică a transsubstanțierii, această abordare insistă asupra faptului că substanța divină este, sau cel puțin a fost, prezentă printre noi în formă trupească, fizică. Epoca nu a fost lipsită de eforturi de a da și o interpretare mai spirituală lui Cristos, de a-l explica, nu în termenii unei manifestări istorice a dumnezeirii, ci ai unei prezențe duhovnicești în credincios. În loc să vorbească despre un trup ceresc – un trup care arată și se simte ca al nostru, dar care are o obârșie diferită – ei i-au atribuit lui Isus un trup duhovnicesc. Acest trup duhovnicesc al lui Cristos a sălășluit în trupul său fizic și, la fel, poate locui și în credincios. Pastorul lutheran Valentine Weigel (1533–1588), dominicanul Giordano Bruno (n. 1548, executat de Inchiziția de la Roma în 1600) și cizmarul-mistic Jakob Böhme (1575–1624) au vorbit cu toții despre o comuniune mistică cu Cristos cel spiritual, care făcea ca Biserica, doctrinele și sacramentele sale să fie

irelevante. Filozofi naturaliști precum Agrippa von Nettesheim (cca 1486–1535) și Theophrastus Bombastus von Hohenheim, cunoscut sub numele de Paracelsus (cca 1493–1541), au pregătit calea pentru aceste opinii prin speculațiile lor platoniciene. Un exponent mai recent al unor opinii similare este quakerul englez Robert Barclay (1648–1690). Un astfel de punct de vedere spiritualizant elimină multe dintre problemele conceptuale asociate cu doctrina întrupării, dar nu reușește să facă dreptate realității existențiale a oamenilor ca făpturi create, care constau într-o unitate dintre trup și suflet, nu doar ca suflete, spirituale în esență, care sălășluiesc temporar în niște trupuri fizice.

c. Isus cel istoric și cel omenesc: Laelius și Faustus Socinus

Susținătorii doctrinei trupului ceresc credeau că Isus a fost o figură reală, istorică, și au recurs la viziunea lor aparte asupra originii sale divine pentru a-i explica Persoana și lucrarea. Alți scriitori, care puneau accentul pe sălășluirea sa spirituală, nu au trebuit să se preocupe de natura trupului său omenesc. Epoca Reformei a fost totodată martoră și la apariția unei a treia idei, care îl vedea pe Isus în primul rând ca pe un om asemenea nouă, doar că avea un

grad neobișnuit de clarviziune religioasă, care rezulta dintr-o înzestrare specială sau o adopție din partea lui Dumnezeu. Acești ultimi gânditori sunt părinții direcți ai unitarianismului modern, precum și ai liberalismului protestant și catolic modern.

Deși dădea naștere frecvent ereticilor, Italia nu era un adăpost pentru aceștia, astfel că majoritatea nonconformiștilor de origine italiană nu au reușit să supraviețuiască decât fugind din apropierea papei și a Inchiziției sale. Printre cei categorisiți ca eretici de către Biserica Romană, unii erau în mod clar eretici, chiar și în accepțiunea definiției noastre mai pretențioase. Doi dintre cei mai influenți eretici au fost un unchi și un nepot, Laelius și Faustus Socinus (1525–1562 și 1539–1604), a căror căutare a libertății de gândire i-a condus din Italia mai întâi în Rhaetia (actualul Graubünden, Elveția), iar apoi în Polonia. În Polonia, Faustus a profitat de toleranța religioasă unică a acestei națiuni pentru a pune bazele unitarianismului modern.

Spre deosebire de doctrinele lui Hoffmann, Menno și Schwenkfeld, acești gânditori italieni au subliniat nu măreția naturii omenești a lui Cristos, ci normalitatea ei. Deși Servet nega preexistența lui Cristos, i-a recunoscut dumnezeirea ca Fiu natural al lui Dumnezeu și a murit cu o rugăciune către

Isus pe buze. Socinienii erau mult mai raționaliști și mai critici. Isus era om adevărat, altfel nu ar fi putut muri, iar ca om nu putea fi Dumnezeu. Desigur, acesta este exact argumentul cu care se confrunta Pavel când a scris: „Noi îl propovăduim pe Cristos cel răstignit, care pentru iudei este o pricină de poticnire, și pentru neamuri o nebunie“ (1 Corinteni 1:23). Revenirea la această linie de argumentare dă impresia că luptele teologice din primele cinci secole ale creștinismului au fost în zadar. Această prăbușire a secole de muncă teologică laborioasă în mai puțin de o jumătate de secol de la izbucnirea Reformei este alarmantă pentru aceia dintre noi care cred că Reforma a fost un corectiv necesar pentru greșelile doctrinare și morale ale creștinismului medieval. Această situație dă substanță acuzației catolice tradiționale conform căreia principiile Reformei, care se bazează doar pe Scriptură și pe interpretarea privată, deschid porțile haosului teologic. De asemenea, este posibil și, de fapt, într-o anumită măsură, este chiar evident că o mare parte din acest scepticism raționalist, criticism și necredință era activă în catolicismul de dinaintea Reformei. Reușita lui Luther de a înfrunta cu succes Roma și Inchiziția a rupt sigiliul care ținuse scepticismul sub presiune și i-a permis acestuia să dea în clocot; dar nu

Luther este cel care l-a creat, întrucât acesta mocnea de secole.

d. Sfârșitul creștinismului constantinian

În ultimii ani e din ce în ce mai la modă să se vorbească despre „sfârșitul erei constantiniene“. Constantin cel Mare a fost cel care a instituit strânsa legătură dintre Biserica creștină și guvernarea seculară, care a dominat creștinătatea timp de atâția ani și care încă mai există într-o formă reziduală în Bisericile de stat din mai multe națiuni europene. A spune că epoca aceasta constantiniană s-a încheiat înseamnă că Biserica a fost definitiv despărțită de stat și că statul a devenit secular. (Nu ar fi însă corect să afirmăm că legătura dintre stat și *religie* a început odată cu Constantin, pentru că Imperiul Roman păgân, ca aproape orice altă societate antică, avea un ethos religios propriu.)

Deși Constantin este de obicei amintit pentru pașii pe care i-a făcut pentru a transforma creștinismul în religia oficială a Imperiului Roman, nu ar fi greșit să îl considerăm cel care a inaugurat secolele de ortodoxie trinitară. El a fost cel care a propus și poate chiar a impus termenul de *homooúsios* la Conciliul de la Niceea din 325, și tot el a oferit ajutor guvernamental ortodocșilor și a exercitat presiuni politice împotriva nonconformiștilor. Reforma nu a

însemnat sfârșitul erei Bisericii de stat; de fapt, lutheranismul, calvinismul și anglicanismul au dezvoltat forme distincte de Biserici de stat. Însă este posibil să vedem în epoca Reformei sfârșitul trinitarismului în calitate de credință incontestabilă a creștinilor.

În repetate rânduri s-a sugerat că doctrina romano-catolică a transsubstanțierii, formulată în 1215, a fixat atât de rigid Biserica și teologia într-o poziție excentrică, încât tensiunile care au urmat au făcut ca Reforma lui Luther să fie inevitabilă. În mod interesant, controversa euharistică – constând în reacții atât la transsubstanțierea catolică, cât și la înțelegerea lutherană modificată a prezenței reale și trupești a lui Cristos – a fost cea care a declanșat primele izbucniri majore de antitrinitarism.

e. Antitrinitarienii polonezi

Înțelegerea simbolică a euharistiei adoptată de Zwingli și combătută de Luther provine de la un neerlandez, Cornelius Hoen. În Țările de Jos exista foarte puțină libertate religioasă în primii ani ai Reformei. Unii dintre disidenții neerlandezi – numiți „sacramentaliști“ pentru înțelegerea lor simbolică a euharistiei – au emigrat și s-au refugiat în Prusia, în anii 1527–1531. (La acea vreme, Prusia era formată din două părți, Prusia de Vest, care făcea parte din Regatul

Poloniei, și Prusia de Est, fost teritoriu al Ordinului Teutonic, la acea vreme un ducat autonom sub conducerea fostului mare maestru, Albert al Brandenburgului. Ducatul era un fief al regelui polonez.)

În secolul al XVI-lea, Regatul Poloniei, împreună cu Marele Ducat al Lituaniei, care îi era vasal, era cel mai mare stat din Europa, cuprinzând o mare varietate de limbi și mai multe confesiuni. Existau polonezi, lituanieni, germani, bieloruși, ucraineni și chiar armeni; existau romano-catolici, ortodocși răsăriteni și mulți evrei. Când Reforma a ajuns în Polonia, a adus toată varietatea ei. Primii care au apărut au fost lutheranii, în ținuturile poloneze de limbă germană, urmați de calvini în centrul țării, unde se vorbea limba poloneză. La scurt timp după aceea, radicali de diferite feluri au apărut în Polonia Mică și în Marele Ducat al Lituaniei, atrași de toleranța religioasă fără egal în Europa.

Lutheranismul în Polonia a rămas în mare parte limitat la supușii și vasalii de limbă germană ai regelui din cele două Prusii și din Silezia. Polonezii înșiși înclinau mai mult spre calvinism, care a avut un susținător de seamă în nobilul Jan Łaski (sau Johannes a Lasco, 1499–1560), elev al lui Erasmus și prieten al lui Thomas Cranmer. Din nefericire pentru eforturile lui Łaski de a crea o Biserică

protestantă stabilă și unită în Polonia, numărul mare de protestanți italieni radicali care se refugiaseră în țară a reușit în curând să scindeze Biserica Reformată într-o ramură „majoră“, ortodoxă și trinitară, și o ramură „minoră“, antitrinitară. În curând, așa-numita „Biserică minoră“ a ajuns să fie numită socinianã, după numele oamenilor a căror învățătură a modelat-o atât de puternic. Socinianismul este strămoșul direct al unitarianismului modern.

Pe lângă influența italiană din sudul Poloniei, polonezii radicali și-au găsit un refugiu la Vilnius, la curtea marelui hatman, sau viceregе al Lituaniei. Acesta i-a invitat pe Martin Czechowic (n. 1532) și pe nobilul Simon Budny (1533–1584) în ducat, unde Budny a elaborat în cele din urmă un fel de neoiudaism și a sperat pentru scurt timp să creeze un fel de monoteism ecumenic. Un al treilea polonez, Peter Gonesius (Goniadz), în timpul studenției sale de la Padova și Tübingen fusese influențat de Matteo Gribaldi (1506–1562). Gribaldi, la început calvinist, l-a atacat mai apoi chiar pe Calvin pentru execuția lui Servet, pe care Gribaldi îl vizitase cu mult curaj în închisoarea din Geneva. În timp ce se afla la Tübingen, Gribaldi a dezvoltat punctul de vedere conform căruia Trinitatea este formată din trei dumnezei distincți,

având Tatăl ca monarh. În curând avea să-și piardă postul, dar nu înainte de a-l fi influențat pe Gonesius, care a devenit și el un susținător al botezului credincioșilor prin scufundare.

Un alt refugiat calvinist italian, Francesco Stancari (1501–1574), s-a stabilit în 1559 la Pińczów, lângă vechea capitală poloneză Cracovia. A iscat imediat un scandal în legătură cu ceea ce el considera arianism sau triteism și l-a atacat pe irenicul Philipp Melanchthon, foarte admirat de protestanții polonezi, numindu-l „Arie al Nordului“[44]. Calviniștii polonezi au ripostat, acuzându-l pe Stancari de modalism. Necumpătatul Stancari pretindea că este singurul nearian din Polonia și a anunțat că o sută de Lutheri, două sute de Melanchtoni, trei sute de Heinrich Bullinger, patru sute de Pietro „Martirul“ Vermigli și cinci sute de Calvini, toți măcinați împreună cu mojarul și pistilul, nu ar produce nici măcar un dram de teologie adevărată.[45] Stancari era atât de provocator, încât Łaski, de obicei pașnic, a aruncat cu o Biblie în el la Sinodul de la Pińczów din 1559. Moartea avea însă să-l surprindă în curând pe Łaski, astfel că sarcina de a-l înfrunta pe Stancari a revenit altuia.

Misiunea a fost preluată de un medic de curte, tot de origine italiană, Giorgio Biandrata (cca 1515–1588). Biandrata a făcut sugestia fatală că cea mai bună cale

de a-l aborda pe Stancari era să abandoneze limbajul filozofic al teologiei tehnice și să se întoarcă la limbajul simplu al Bibliei și al Crezului Apostolilor. Având în vedere faptul că limbajul teologic tehnic fusese introdus în secolele al IV-lea și al V-lea tocmai pentru că propozițiile Bibliei și ale Crezului nu erau suficient de explicite pentru a preveni erezia, nu este surprinzător că propunerea lui Biandrata a înlesnit tocmai reapariția acesteia. Deși, cu siguranță, teologia clasică nu este lipsită de probleme, din punct de vedere istoric aproape întotdeauna se întâmplă că recursul doar la Biblie și disprețul față de instrumentele teologiei conduc la reapariția celor mai vechi erezii. Astfel, în urma sugestiei lui Biandrata, Polonia a căzut mai întâi într-un fel de triteism, apoi a trecut la unitarianism.

f. Triteism și politeism în Transilvania

La Geneva, Calvin întreținea un interes viu pentru problemele teologice ale Bisericii Reformate din Polonia – și pe bună dreptate, deoarece, în mare măsură, acestea erau produse de calvinii rătăcitori. Când a aflat că Biandrata l-a convertit pe Grzegorz Paweł, primul pastor protestant din Cracovia, la ideile sale despre simplitatea biblică, Calvin a comentat: „Pentru a evita absurditatea lui Stancari, el cade în eroarea și mai fetidă a

triteismului“[46]. Stanisław Sarnicki, un calvinist care își pierduse biserica din cauza atacurilor lui Stancari, a încercat să se reabiliteze la Cracovia, demascând faptul că Paweł era triteist. Stancari a încercat să-și apere punctul de vedere conform căruia Fiul este o divinitate mai mică, distinctă și diferită de Tatăl, recurgând la limbajul original al Crezului Constantinopolitan din 381, care specifică faptul că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și nu-l menționează pe Fiul.

Mai la est, în Marele Ducat, Czechowic și Budny mărturiseau o variantă similară de triteism; majoritatea locuitorilor din Marele Ducat al Lituaniei erau ortodocși răsăriteni care nu acceptaseră niciodată adaosul occidental al *Filioque* la crez. În 1565, marele hatman protestant Mikołaj Radziwiłł, care îi protejase pe antitrinitari, a murit și a fost urmat de fiul său catolic, care era dispus să tolereze protestantismul trinitar, dar nu și antitrinitarismul. În cadrul unei dezbateri la Piotrków Trybunalski în același an, calviniștii ortodocși s-au convins de inutilitatea discuțiilor teologice cu antitrinitarienii și i-au părăsit. Antitrinitarienii au format așa-numita Biserică Minoră, care la început îi includea atât pe triteiștii care se rugau lui Cristos, cât și pe unitarienii care nu o făceau, dar curând, sub influența lui Faustus Socinus, avea să devină într-un

mod clar unitariană.

Între timp, Stancari s-a mutat în principatul autonom al Transilvaniei, de la granița polono-maghiară-turcă, o regiune de limbă maghiară, care primise în Evul Mediu un contingent important de coloniști germani, sașii transilvăneni (*Siebenbürger Sachsen*). Stancari l-a întâlnit pe Francisc David [în maghiară Dávid Ferenc, 1510–1579], care fusese pentru o scurtă perioadă de timp lutheran, dar apoi a devenit superintendentul Bisericii Reformate din principat; astfel, în urma acestei întâlniri, David a început să predice împotriva doctrinei Sfintei Treimi. Biandrata se afla acum și el în Transilvania și, împreună cu David, s-a prezentat în aprilie 1556 în fața unui sinod de la Alba Iulia, unde a cerut să se revină la un limbaj biblic strict. Ei au recunoscut egalitatea celor trei Persoane, dar au refuzat să recunoască faptul că ele împărtășeau o substanță divină comună, deoarece, în mintea lor, aceasta ar fi creat o „Cuaternitate“ formată din Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt și însăși Dumnezeirea. În decurs de un an au renunțat la conceptul de egalitate a Persoanelor și au devenit în mod explicit unitarieni.

În 1567, Biandrata a făcut cauză comună cu Francisc David prin publicarea lucrării acestuia din urmă *Despre falsa și adevărata unitate a lui*

Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Acest tratat susținea că eliminarea doctrinei Treimii ar duce Reforma la adevărata ei împlinire. Apogeul urma să fie atins odată cu revenirea personală a lui Cristos, pe care ei o preziceau pentru anul 1570. Această așteptare a revenirii iminente a lui Cristos face evident faptul că acești primi unitarieni nu erau deloc sceptici. Ei nu erau antitrinitarieni pentru că nu erau dispuși să accepte doctrine miraculoase sau misterioase, ci pur și simplu pentru că ei credeau că doctrina Treimii este falsă. Francisc David a reușit să îl convingă pe monarh, Ioan II Sigismund, să extindă edictul de toleranță si fată de unitarieni.[3147]

Dorind să contracareze antitrinitarismul, Peter Melius, un superintendent calvinist din Ungaria controlată de turci, i-a invitat în 1568 pe unitarieni să vină acolo, pentru o dezbatere, însă în cele din urmă a fost de acord să se întâlnească cu ei la Alba Iulia. Calviniștii trinitarieni s-au descurcat prost, astfel că Melius a recurs la revendicarea unei revelații personale directe în sprijinul cauzei sale: „În timpul nopții“, a anunțat el, „Domnul mi-a revelat cine este și modul în care el este însuși Fiul cel adevărat al lui Dumnezeu“. Regele a comentat ironic: „Pastore Petru, dacă abia aseară ai fost învățat despre cine este Fiul lui Dumnezeu, oare ce

predicai înainte?“[47] Calviniștii, descurajați, s-au întors în partea Ungariei controlată de turci, iar regele Ioan Sigismund a declarat unitarianismul (care încă nu era numit astfel) religie de stat în Transilvania. Așa se face că confesiunea pe care majoritatea americanilor o asociază cu civilizația urbană a Bostonului a fost, de fapt, cândva, Biserica întemeiată în acel colț obscur al Europei cunoscut în America drept casa legendarului conte Dracula.

g. Unitarianismul

Această Biserică din Transilvania, pe care noi am numit-o „unitariană“, deși termenul nu era încă în uz, a început să exercite la rândul ei o anumită influență în Polonia–Lituania. Stancari și Biandrata au ajuns inițial în Transilvania venind dinspre Polonia–Lituania; acum, influența se răsfrângea în cealaltă direcție. Ultimii doi monarhi ai casei regale Jagellone din Polonia, regele Ioan Sigismund al Transilvaniei și Sigismund II Augustus al Poloniei, ambii susținători ai toleranței religioase, au murit în 1571–1572. Cei doi au fost urmați de un catolic tolerant, Ștefan Báthory. Báthory a fost ales mai întâi rege în Transilvania, în 1572, apoi rege al Poloniei și mare duce al Lituaniei în 1575, după ce Henric de Valois, succesorul lui Sigismund, a părăsit Polonia pentru a deveni rege al Franței.

Una dintre cele mai radicale forme de teologie a fost promovată în Lituania de Simon Budny. În 1574, el a publicat o așa-numită ediție critică a Noului Testament, eliminând ca „interpolări ulterioare“ multe dintre textele folosite pentru a stabili doctrina Treimii. El s-a aliat cu pitorescul refugiat grec Iacob Paleologul – care pretindea că descinde din familia imperială bizantină – pentru a dezvolta o viziune surprinzătoare în care strămoșii semiți și credința creștină puteau contribui la îndreptățirea unui individ.[48] Iacob scrisese deja un tratat, *Despre cele trei popoare* (1572), în care susținea că evreii, creștinii și „turcii creștini“ vor fi cu toții mântuiți. „Turcii creștini“ erau musulmanii care locuiau în fostele ținuturi creștine și erau urmașii creștinilor. Ulterior, Iacob Paleologul a avut proasta idee de a părăsi Polonia, care era tolerantă, pentru Boemia, care nu era tolerantă. Acolo a fost arestat, trimis la Roma, judecat și executat în 1581.

Cel mai important dintre extremiștii din Polonia a fost Faustus Socinus, care a ajuns acolo în 1579. El a creat o teologie unitariană clară și coerentă pentru Biserica Reformată Minoră poloneză, cu centrul la Rakov. La început, i s-a respins intrarea în biserică, deoarece a refuzat să se roage lui Cristos și a negat ispășirea sa substitutivă. Ambele doctrine erau încă

susținute în Biserica Reformată Minoră din Polonia, dar, în cele din urmă, opiniile sale au prevalat, iar antitrinitarismul polonez a devenit în mod clar unitarian și socinian. Când Polonia a renunțat la politica de toleranță, un secol mai târziu, socinienii au fugit în Țările de Jos. În mod curios, acești socinieni au fost cei care i-au inițiat pe menoniții neerlandezi în practica botezului prin scufundare, o practică pe care o învățaseră de la Peter Gonesius. Până în acel moment, menoniții efectuaseră botezul adulților prin turnarea apei pe creștet, nu prin scufundare. Mai departe, de la neerlandezi a fost adoptată această practică de către refugiații englezi. În cele din urmă, în ciuda moștenirii sale sociniene, practica imersiunii a fost adoptată și de baptiștii nord-americani și englezi. Astfel, printr-un accident ciudat al istoriei, o practică bine atestată în Noul Testament, botezul prin imersiune, a fost transmisă baptiștilor trinitari datorită socinienilor polonezi radicali antitrinitarieni.

---

29. În vremea lui Wulfila, în secolul al IV-lea d.Cr. (n. red.).

30. Aproximativ 115.000.000.000 km (n. red.).

31. Edictul de la Turda, din 1568 (n. tr.).

17
EPOCA ORTODOXIEI

Toate aceste erori, și erorile asemănătoare acestora, și de asemenea cele care depind de acestea și rezultă din ele, le respingem și le condamnăm ca false și eretice, și ca incompatibile cu Cuvântul lui Dumnezeu, cu cele trei Simboluri aprobate, Mărturisirea de la Augsburg, cu Apologia acesteia, Articolele de la Schmalkalden si Catehismele lui Luther; erori de care, de asemenea, toți cei evlavioși, atât cei de sus, cât și cei de jos, ar trebui să se ferească și să le evite, cu excepția cazului în care doresc să-și pună în pericol propria mântuire veșnică. — *Formula concordiae: „Despre alte erezii și secte“*, art. II

Reforma protestantă a început cu un entuziasm și o speranță extraordinare, ca o încercare de a readuce creștinismul la adevăratele sale fundamente în credința biblică. Curând a făcut loc unui haos ecleziastic și doctrinar atât de mare, încât protestanții trebuie să se întrebe dacă

conceptul de erezie mai înseamnă ceva. Acolo unde nu există un consens asupra ortodoxiei, nimic nu poate fi numit eretic. Primii protestanți au pretins libertate spirituală (deși cei mai mulți dintre ei au restrâns curând conceptul la sensul de libertate doar pentru interpretarea proprie a Evangheliei). Dar acolo unde o astfel de libertate a existat cu adevărat, sub forma unei adevărate toleranțe – precum în Transilvania și în Polonia–Lituania –, rezultatele au fost dezastruoase în ceea ce privește ortodoxia protestantă. O formă de unitarianism a devenit religia oficială în Transilvania, în timp ce în Polonia–Lituania diferitele dispute între protestanți au generat atât de multe conflicte și confuzii, încât aproape întreaga națiune s-a aruncat apoi cu bucurie în brațele Contrareformei catolice. Ca o chestiune practică, protestantismul, în ciuda mărturisirii angajamentului față de interpretarea privată și libertatea creștină, a supraviețuit și s-a dezvoltat doar acolo unde a primit nu doar un mare grad de sprijin politic, ci și acolo unde a existat cel puțin un nivel de reglementare politică a ereziei și a disidenței.[1]

Din perspectiva unui protestant ortodox sau evanghelic, care privește istoria protestantismului și încearcă să prevadă viitorul acestuia în Occidentul

„creștin“, situația actuală a protestantismului este deconcertantă, iar evoluția sa este greu de prezis. Fortăreața inițială a protestantismului a fost în țările germanice din Europa de Vest; a fost instituit prin lege, protejat și, în mare măsură, finanțat de guvernele locale sau naționale, iar formarea preoților săi a fost asigurată de stat. În mare măsură, această situație încă predomină în Marea Britanie, Țările de Jos, țările scandinave, Elveția și Germania. În ciuda unor grade diferite de constituire oficială și a unui sprijin financiar adesea important din partea statului, protestantismul instituționalizat este slab din punct de vedere spiritual în întreaga Europă de Vest. Adesea, micile Biserici libere și comunitățile independente, care nu beneficiază de sprijin din partea statului, au mai mulți credincioși și, cu siguranță, mai mulți participanți activi decât Bisericile instituționalizate, nominal mult mai mari. În America de Nord, și în special în Statele Unite, nu numai că nu există nici un sprijin guvernamental pentru religie, dar trebuie să vorbim chiar de o ostilitate politică tot mai mare față de religie după cel de-al Doilea Război Mondial. Cu toate acestea, în Statele Unite ale Americii și în Canada protestantismul este încă viguros și înfloritor: atât cel din Bisericile tradiționale, care corespund Bisericilor

de stat europene, cât și cel din noile comunități evanghelice și fundamentaliste. Cele mai recente evoluții arată că acum, pentru prima dată în istorie, protestanții neinstituționalizați, evanghelicii și în special penticostalii reprezintă majoritatea creștinismului protestant.[2]

Protestantismul s-a bazat foarte mult la începuturile sale pe sprijinul autorităților; totuși, acolo unde astăzi primește sprijin politic, este din cale afară de slab. Protestanții conservatori din Statele Unite sunt împărțiți între cei care ar dori o revenire la un fel de colaborare oficială sau cvasioficială între Biserică și stat[3] și cei care caută ceea ce s-ar putea numi aproape o relație de adversitate cu statul, iar unii merg atât de departe, încât sugerează că Biserica ar trebui să accepte taxarea de către stat. În Europa de Vest[4] protestantismul organizat este aproape în totalitate „liberal“ și, de asemenea, vizibil slăbit, în timp ce în Statele Unite, unde nu primește nici un sprijin politic, este viguros, dar practic haotic. Ar putea fi util să trecem în revistă modul în care protestantismul european din secolul al XVI-lea și de la începutul secolului al XVII-lea a încercat să facă față haosului care a înflorit atât de rapid în rândurile sale. Ne vom referi la trăsăturile principale ale teologiei protestante și ale vieții bisericești de la sfârșitul secolului al

XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, adică la ascensiunea ortodoxiei și a scolasticii protestante.

Protestantismul european a fost împărțit în trei sau patru familii principale. Liniile de demarcare și distincțiile dintre ele sunt adesea vagi și oarecum arbitrare, dar este convenabil să îi grupăm pe primii protestanți în două ramuri principale „magisteriale“, iar pe extremiști să îi împărțim în două grupuri. Reforma magisterială se împarte în ramurile lutherană și reformată (sau calvină); ar fi posibil să numim anglicanismul o a treia ramură, dar în măsura în care a fost influențat teologic de Reforma calvină, mai ales la început, și a fost destul de diferit de lutheranism, îi putem plasa pe primii anglicani printre cei reformați, cel puțin înainte de secolul al XIX-lea.[5] Reforma în aspectul său radical a implicat o varietate enormă de poziții doctrinare și disciplinare, însă nu e lipsit de logică să o subdivizăm în acele grupuri care au fost extremiste în stilul lor de viață și de ucenicie, dar conservatoare în doctrina lor – cum ar fi menoniții și baptiștii – și cele care au îmbrățișat antitrinitarismul sau alte erezii puternice.

Lutheranismul și calvinismul reprezintă cele două tradiții teologice principale ale protestantismului timpuriu. Calvinismul, după cum am

observat, pretindea să fie o reformă mai profundă și mai consecventă din punct de vedere biblic decât lutheranismul. Dar ca o chestiune de fapt istoric, calvinismul a fost mai fisurabil decât lutheranismul și a produs mai multe scindări, adesea din cauza unor diferențe aparent nesemnificative. În același timp, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, calvinismul a dat naștere și la diferite soiuri de liberalism teologic, inclusiv unitarianismul; lutheranii, prin contrast, nu au fost imuni la capriciile credinței și practicii, dar, în primele două secole protestante, lutheranismul a produs mult mai puține erezii în sensul nostru modern decât calvinismul.

Reforma pretinde, ca motiv al existenței sale, că este mult mai fidelă mesajului biblic și creștinismului istoric decât romano-catolicismul tradițional și poate aduce argumente puternice pentru a-și susține această afirmație. Cu toate acestea, Reforma a produs rapid un haos doctrinar mult mai mare decât cel prin care Biserica trecuse începând din secolul al II-lea, când a trebuit să se lupte în același timp cu gnosticismul, marcionismul și cu montanismul. Calvinismul a încercat să reformeze Biserica mai temeinic și într-un mod mai consecvent decât credea că o făcuse Luther. Cu toate acestea, din rigoarea și consecvența lui Calvin a apărut cumva

antitrinitarismul, Biserica Reformată Minoră (socinianã) a Poloniei, cu nuanțele ei curioase atât de triteism, cât și de unitarianism.

Întrebarea pe care toate aceste realități istorice trebuie să o ridice este dacă ortodoxia poate fi menținută și erezia evitată doar cu prețul unui control rigid al gândirii, la o extremă, sau al acceptării haosului doctrinar, la cealaltă extremă. Dorința de a impune ortodoxia cu orice preț a dat naștere Inchiziției; zelul de a atinge un standard mai înalt de ortodoxie, indiferent de câți semeni creștini erau pregătiți să o urmeze, într-un context de toleranță religioasă, a dus la Turnul Babel teologic care a apărut în Polonia secolului al XVI-lea. Deși nici lutheranismul nu a fost în totalitate lipsit de tendințe și proceduri inchizitoriale, în general s-a străduit să apere ortodoxia prin intermediul unui consens la care s-a ajuns prin persuasiune. Uneori, limbajul a fost dur și tacticile au fost nepoliticoase, dar, retrospectiv, realizările doctrinare ale lutheranismului timpuriu în dezvoltarea unei tradiții ortodoxe unificate sunt într-adevăr impresionante.

1. Ortodoxia lutherană

Chiar la începutul Reformei, personalitatea puternică și energia uriașă ale lui Martin Luther au reușit să reprime

tendințele centrifuge, astfel încât avem impresia că succesiunea de la Luther la ortodoxia lutherană a fost relativ liniștită. Această impresie este oarecum înșelătoare, deoarece aproape din momentul în care Luther și-a început activitatea reformatoare, el a trebuit să se lupte cu disensiunile existente în propria tabără.

a. Controversele timpurii

După ce papa l-a comparat cu un mistreț sălbatic care calcă în picioare via Bisericii, Luther s-a trezit brusc că se confruntă cu un „mistreț“ similar în Wittenberg. În timp ce se bucura de cele zece luni de izolare în castelul Wartburg, lucrând la traducerea sa epocală a Bibliei în limba germană, unul dintre companionii săi din Wittenberg s-a gândit că, în absența lui Luther, trebuiau făcute mai multe pentru a promova cauza Reformei. Andreas Bodenstein von Karlstadt (cca 1480–1541), pe care l-am pomenit deja în legătură cu controversa euharistică, a făcut o serie de cereri la Wittenberg, menite să corecteze anumite abuzuri pe care, după părerea lui, Luther nu le abordase încă, în special celibatul monastic și continuarea celebrării Liturghiei în vechiul mod catolic. Între Crăciunul din 1521 și Bobotеaza din 1522, Karlstadt a introdus la Wittenberg slujbe de comuniune evanghelică, în timp ce

congregația germană a călugărilor augustinieni – ordinul lui Luther – se întâlnea în același oraș pentru a-și vota propria dizolvare. A urmat o acțiune frenetică de distrugere a icoanelor în februarie, cu puțin timp înainte de întoarcerea lui Luther. La 6 martie, Luther a luat primele măsuri pentru a ține situația sub control, l-a pus la punct pe Karlstadt și a redus la minimum inovațiile din liturghie. Aproximativ în același timp, Wittenberg a fost vizitat de „profeții din Zwickau“, adepții lui Thomas Münzer, preotul revoluționar devenit pastor lutheran în apropiere de Zwickau.

Povestea lui Münzer este asociată cu Războiul Țăranilor din 1524–1525. Münzer este o figură enigmatică, ce i-a stârnit mânia lui Luther nu numai din cauza ideilor sale ciudate (printre care convingerea că fiecare credincios trebuie să treacă prin experiența psihologică a iadului pentru a atinge liniștea mistică), ci și din cauza vehementelor atacuri personale. S-a alăturat rebeliunii țărănești, a fost capturat de forțele feudale sub conducerea lui Filip I, Landgraful de Hessen, și decapitat în 1525. Luther a fost deosebit de aprig în denunțarea tuturor celor despre care credea că deturnează Reforma înspre scopuri politice. Însă, pe termen lung, o provocare mai mare la adresa unității lutherane se dezvolta chiar în interiorul

propriei tabere, printre cei care erau influențați de logica și argumentele biblice ale lui Zwingli și Calvin.

Philipp Melanchthon (1497–1560), un gânditor mai sistematic decât Luther, elaborase deja prima dogmatică lutherană, *Loci communes* (*Locuri comune*), în timp ce Luther se afla la Wartburg. Melanchthon a fost plăcut impresionat de gândirea lui Zwingli și, în 1540, a fost dispus să accepte într-o variantă ușor modificată Mărturisirea de credință de la Augsburg, așa-numita *Augustana variata*, pe care o acceptase și Calvin. Melanchthon, irenic și conciliant, era dispus să facă concesii atât față de reformați, cât și față de romano-catolici și era mai mult în tradiția lui Erasmus decât în cea a lui Luther. Nefiind un predestinaționist strict ca Luther, Melanchthon a fost suspectat că susținea sinergismul – doctrina conform căreia voința omenească cooperează activ cu voința lui Dumnezeu în pregătirea și acceptarea harului lui Dumnezeu. Faptul că prietenul cel mai apropiat și discipolul personal al lui Luther părea, chiar în timp ce Luther era încă în viață, că se îndepărtează de unele dintre convingerile de bază ale marelui reformator i-a alarmat pe lutheranii mai tineri, care se temeau că Evanghelia avea să fie compromisă de concesiile lui Melanchthon.

b. Lutheranii autentici

Istrianul Matthias Flacius (sau Vlačić), numit Illyricus (1520–1575), care fusese elevul lui Luther în ultimii ani de viață ai marelui reformator, a devenit liderul unei mișcări menite să păstreze doctrinele lui Luther într-o puritate imaculată. Această foarte riguroasă facțiune luteranã se numește *Gnesiolutheraner*, termen pe care îl putem traduce prin „lutheranii autentici“, și se opunea discipolilor lui Philipp Melanchton, supranumiți „filipiști“ (*Philippisten*). Influența lor emana din nou înființata Academie din Jena, care a devenit universitate în 1577. Filipiștii și lutheranii autentici s-au aflat de aceeași parte în prima controversă antinomiană, provocată de afirmația lui Johann Agricola potrivit căreia, contrar lui Luther, Legea Vechiului Testament nu trebuia predicată deloc ca stimulent pentru pocăință, nici măcar în sens „evanghelic“. Punctele de vedere ale lui Agricola au fost respinse de Luther și Melanchthon, dar, la fel ca și semipelagianismul din alte părți, ceea ce a fost respins oficial a ajuns totuși să prevaleze în mare măsură printre lutheranii moderni.

Prima controversă cristologică dintre lutherani a fost iscată de Andreas Osiander (1498–1552), care s-a alăturat lui Luther împotriva lui Zwingli, în cadrul

colocviului euharistic de la Marburg, din 1529. Romano-catolicismul predicase o îndreptățire progresivă, care începea cu credința și botezul, dar care era augmentată de faptele bune ale credinciosului. Luther, Melanchthon și tradiția lutheranã ortodoxă subliniau că îndreptățirea este instantanee și *juridică*: credinciosul este declarat instantaneu neprihănit în fața tribunalului (*in foro*) justiției divine. Întrucât el posedă deja îndreptățirea, viața sa ulterioară de credință și ascultare îi aduce sfințirea. Osiander s-a opus acestui accent pus pe o neprihănire pur juridică cu doctrina conform căreia Cristosul divin, care sălășluiește în credincios, nu numai că îi permite să fie declarat neprihănit, ci îl și face cu adevărat neprihănit. Astfel, Osiander a recuperat elemente ale tradiției mistice și euharistice mai vechi, în care credinciosul, hrănindu-se cu Cristos în credință și prin sacrament, este transformat progresiv pentru a deveni din ce în ce mai asemănător cu Cristos. Deși Melanchthon și filipiștii au insistat asupra îndreptățirii juridice, ei au insistat, de asemenea, asupra necesității credincioșilor de a se implica în fapte bune, provocându-l pe Nikolaus von Amsdorf, lutheran „autentic“, să riposteze cu afirmația că faptele bune sunt de fapt un obstacol în calea mântuirii.

Înțelegerea lui Calvin cu privire la

euharistie a fost inițial apropiată de cea a lui Luther, dar, în 1549 reformatorul din Geneva a ajuns la o înțelegere cu Bisericile elvețiene de limbă germană, aflate sub influența lui Zwingli, iar relația sa cu lutheranii a fost tulburată. Simpatia lui Melanchthon pentru Calvin l-a provocat pe zelosul lutheran Joachim Westphal să îi atace pe amândoi în 1552. O controversă în toată regula a izbucnit între lutherani și reformați în 1552, iar eforturile lui Melanchthon de a fi conciliant i-au adus acuzația de a fi criptocalvinist, acuzație care i-a fost făcută deseori până la moartea sa. Cu toate acestea, în ceea ce privește predestinarea, pe care mulți o consideră a fi marca distinctivă a calvinismului, Melanchthon era departe de Calvin. Unul dintre elevii săi, Johann Pfeffinger din Leipzig, a mers atât de departe, încât a afirmat că voința omenească cooperează cu harul divin în convertire, dar a fost imediat denunțat de Flacius și Amsdorf. În procesul de combatere a lui Pfeffinger, Flacius a făcut o afirmație cu implicații grave: el a susținut că, de la Căderea lui Adam, păcatul ține de *substantia*, sau de „natura esențială“ a omului.

Implicațiile cristologice profunde ale punctului de vedere al lui Flacius sunt evidente. Dacă omul este păcătos prin natură, atunci, la întrupare, fie Isus a devenit păcătos, fie nu și-a asumat cu

adevărat o natură omenească. Flacius a argumentat într-un mod monofizit și a fost declarat eretic în cadrul colocviului de la Weimar, din 1560. Dacă păcatul aparține însești naturii omului, atunci Cristos nu poate fi consubstanțial cu noi, așa cum afirmă Crezul de la Calcedon, decât dacă păcatul aparține și el naturii sale, ceea ce crezul neagă.

Teama că Isus Cristos nu poate fi pe deplin om, și totuși lipsit de păcat, i-a făcut pe mulți protestanți conservatori să pară monofiziți sau chiar docetiști care nu iau în serios natura omenească a lui Cristos. În schimb, alți protestanți au fost conduși de aceeași logică să conchidă astfel: întrucât Cristos a fost în mod real și pe deplin om, Isus trebuie să fi suferit și de ignoranță și să fi fost afectat de păcat. Greșeala constă în a crede că natura omenească a fost alterată de cădere, în așa fel încât păcatul este acum o componentă esențială a naturii omenești, astfel încât nimeni nu poate fi om fără a fi părtaș la eroare și chiar la păcat.

Melanchthon a murit la data de 19 aprilie 1560 și astfel a scăpat de certurile constante ale colegilor săi teologi. Pe lângă eforturile sale, în mare parte nereușite la acea vreme, de a introduce o doză de pacifism și compromis în relațiile atât cu romano-catolicii, cât și cu reformații, Melanchthon a lăsat

moștenire teologiei lutherane un înalt standard de interes umanist și științific. Exemplul și influența personală ale lui Luther, dacă ar fi fost urmate cu strictețe, ar fi avut tendința de a menține lutheranismul mai ponderat în orizonturi, în marginile Bibliei și ale tradiționalismului pe care Luther l-a integrat și în propria operă – într-un cuvânt, ar fi fost mai lutheran. Melanchthon a contribuit la a face lutheranismul mai academic și, astfel, la crearea situației tipic protestante în care conducerea spirituală nu este în mâinile preoților sau pastorilor, ci a profesorilor, cu tot ceea ce implică această realitate.

c. Fundamentele lutherane: Formula Concordiei

Teologia reformată manifestă, într-o măsură ceva mai mică, o parte din internaționalismul romano-catolicismului din care s-a născut. Primul dintre reformați, Zwingli, a fost un elvețian vorbitor de limbă germană, iar cel mai celebru, Calvin, un francez; țările cele mai fecunde în gândirea reformată au fost Anglia, Scoția și Țările de Jos. Reforma lutherană, în schimb, a fost în principal germană. Scandinavia, unde lutheranismul a avut un succes deplin, nu este Germania, dar chiar și Scandinavia a fost strâns legată de influențele lutherane germane, mult mai mult, de exemplu,

decât Țările de Jos sau Scoția de Geneva. Unul dintre avantajele acestei omogenități culturale mai mari a lutheranismului a fost faptul că acesta a putut dezvolta o tradiție confesională unitară. Cu toate acestea, în anii 1560 și 1570, în urma controverselor euharistice și sinergistice, pentru o vreme, se părea că lutheranismul se va dizolva în diverse facțiuni aflate în conflict.

În 1557, oficialii imperiali au organizat Colocviul de la Worms, ultima încercare a Sfântului Imperiu Roman de a-i reconcilia pe catolici și protestanți. Cel mai notabil rezultat al acestui colocviu a fost acela că romano-catolicii au devenit conștienți de gravitatea diviziunilor din sânul lutheranismului. Prinții lutherani din Germania au încercat să ajungă la un consens, dar au fost împiedicați de belicoșii adepți ai lui Matthias Flacius din Saxonia ducală. În 1559, regiunea Palatinatului (*Pfalz*) a devenit reformată, ceea ce a sporit temerile lutheranilor „autentici“ că susținătorii lui Melanchthon erau calviniști în secret. La Dieta de la Naumburg din 1561, prinții lutherani au încercat să ajungă la un compromis, dar opoziția lutheranilor stricți față de Mărturisirea de credință modificată de la Augsburg, *Augustana Variata*, era prea vehementă. Rezolvarea nu a venit decât atunci când un nou duce de Saxonia, Johann Friedrich, l-a înlăturat

pe Flacius și pe ceilalți faimoși lutherani stricți din funcțiile lor, timp în care, peste graniță, în Principatul Elector al Saxoniei, filipiștii aveau o soartă similară. Deși principele elector Augustus simpatiza cu filipiștii, atunci când medicul său, Kaspar Peucer, ginerele lui Melanchthon, a încercat să strecoare doctrina lui Calvin despre euharistie în liturghia saxonă, principele elector a intervenit, a interzis schimbările și i-a întemnițat pe cei care le-au susținut. Odată cu înlăturarea principalilor contestatari, s-a deschis calea pentru adoptarea Formulei Concordiei din 1577.

Impulsul pentru *Formula Concordiei* a venit de la Jacob Andrea, cancelarul Universității din Tübingen, sprijinit de ducii Ulrich al Württembergului și Julius al Brunswickului, precum și de teologii lutherani Martin Chemnitz (1522–1586) și Nikolaus Selnecker. La 25 iunie 1580, la exact cincizeci de ani de la prezentarea textului *Confessio Augustana*, a fost publicată la Dresda Cartea Concordiei, care conținea cele trei crezuri antice – Crezul Apostolic, Crezul de la Niceea și Crezul Atanasian –, *Confessio Augustana*, împreună cu Apologia (sau explicația) sa, *Articolele Schmalkalden*, tratatul lui Melanchthon *Despre puterea și primatul papei*, *Catehismul mic* și *Catehismul mare* ale lui Luther și Formula Concordiei. Aceasta a fost semnată de optzeci și șase

de reprezentanți imperiali și de peste opt mii de teologi lutherani și a reprezentat, în ciuda rezistenței câtorva dintre ei, o veritabilă consolidare a lutheranismului. Criptocalvinismul avea să-și ridice din nou stindardul în Principatul Elector al Saxoniei, sub un prinț favorabil, Christian I (1586–1591), dar la moartea acestuia, cancelarul său, Nikolaus Krell, care promovase cauza calvinismului, a fost arestat, judecat și în cele din urmă executat în 1601 – unul dintre rarele cazuri în care o autoritate protestantă a executat un alt protestant magisterial pentru o abatere confesională.

d. Teologia lutherană ortodoxă

Formula Concordiei din 1577 a fost redactată la exact șaizeci de ani după ce Luther afișase cele 95 de teze și la treizeci și unu de ani după moartea sa. Mai erau foarte puțini teologi încă în viață care se aflau sub influența lui directă. Creștinismului latin din Occident îi luase aproximativ o mie de ani pentru a produce abordarea sistematică a teologiei cunoscute sub numele de scolastică. Lutheranismul începuse să producă propria variantă de scolastică la doar câteva decenii după Luther. Această realizare dezvăluie măsura în care lutheranismul a preluat și a utilizat cu adevărat o mare parte din spiritul teologiei catolice tradiționale, în ciuda

activității sale polemice viguroase și continue împotriva Romei. Acest lucru amintește de modul în care creștinismul timpuriu a preluat multe elemente din înțelegerea tradițională iudaică a cultului și a teologiei, în ciuda confruntării sale cu iudaismul. Lutheranismul ortodox a ajuns foarte curând să se caracterizeze prin formalism și printr-o atitudine foarte conservatoare față de propria tradiție teologică, aflată în plină dezvoltare. Opt mii de teologi lutherani care lucrează toți în același timp sunt cu siguranță capabili să producă rapid o cantitate impresionantă de tradiție teologică.

În teorie, teologia luterană ortodoxă se bazează direct pe exegeza Bibliei, dar în practică este evident că teologii lutherani au început curând să construiască și să dezvolte tradiția predecesorilor lor imediați și, uneori, a contemporanilor lor. Numai convingerea lor că Biblia este inspirată verbal și absolut demnă de încredere poate explica încrederea de sine pe care au avut-o în ridicarea unor imense structuri doctrinare și teoretice cu o rapiditate și o ușurință atât de uimitoare. Teologia luterană avea să se dedice în curând unei doctrine explicite a inspirației verbale. Această doctrină este implicită la Luther, deși el nu a tratat întotdeauna Biblia ca și cum ar fi subscris în totalitate

la conținutul ei. Doctrina inspirației verbale a devenit fundamentul teoretic indispensabil pentru toate evoluțiile ulterioare ale lutheranismului.

După ce am consemnat o anumită deznădejde față de modul în care principiul *sola Scriptura* a deschis ușa haosului teologic în secolul al XVI-lea, este corect să precizăm și că lutheranii, protestanții care au respectat cel mai strict acest principiu, au fost și cei care au produs cea mai mare stabilitate teologică. Este evident că, în circumstanțe potrivite, și poate cu ajutorul necesar al unor lideri foarte puternici și carismatici, principiul *sola Scriptura* poate aduce stabilitate și unitate doctrinară. Desi lutheranii ortodocși nu au urmat exemplul lui Philipp Melanchthon în a se folosi explicit de tradiția bisericească, ei au dezvoltat o atitudine tradiționalistă, care s-a concretizat într-un secol de stabilitate doctrinară, de la Martin Chemnitz la David Hollaz (1648–1713). Doctrina infailibilității biblice nu trebuie neapărat să producă confuzia pe care am observat-o, de exemplu, printre protestanții din Polonia.

Lutheranii au avut tendința de a trata Biblia ca pe un manual al revelației divine, acordând puțină atenție istoriei evreilor și a Bisericii, și chiar mai puțin ideii de dezvoltare a doctrinelor în cadrul Bibliei înseși. Mai târziu, teologia

reformată a dezvoltat ideea de legământ și a devenit interesată de procesul răscumpărării în istorie (*Heilsgeschichte*), dar pentru primii protestanți, în special pentru lutherani, Biblia era un text sacru. Nu numai cuvintele și literele, ci chiar și semnele vocalice ale textului ebraic, adăugate de redactori la secole după ce au fost scrise originalele, se presupunea că sunt inspirate divin. Primul care a exprimat acest punct de vedere a fost nefericitul Flacius, care l-a transpus în înțelegerea sa despre Cristos și a devenit astfel un fel de monofizit. În esență, el credea că, dacă Biblia este Cartea lui Dumnezeu, atunci trebuie să fie a lui până la ultima virgulă: „Dumnezeu este cel care a rostit sfintele litere și doctrina lor neamului omenesc“[6]. Filipiștii nu s-au certat cu el în această privință, pentru că și ei aveau nevoie de o Scriptură care să fie demnă de încredere la modul absolut pentru a putea să-l înfrunte pe pontiful roman și secolele sale de tradiție teologică. Decanul teologiei lutherane ortodoxe, Johann Gerhard (1582–1637), a adoptat punctul de vedere al lui Flacius cu privire la inspirația verbală în *Loci Theologici*, opera magna a ortodoxiei lutherane.

Un alt lutheran ortodox foarte important a fost Martin Chemnitz (1522–1586), care și-a câștigat faima prin *Examinarea Conciliului de la Trento*.

Conciliul de la Trento, care s-a întrunit în trei lungi sesiuni (1545–1547, 1551–1552 și 1562–1563), a reprezentat încercarea romano-catolicismului de a se reforma și de a învinge Reforma. Catolicii au adoptat o tactică potențial devastatoare împotriva protestanților, anume argumentul că Biblia este neclară. În timp ce primii polemiști catolici, cum ar fi Johann Eck, au argumentat împotriva lutheranilor pornind de la Scriptură, acceptând-o astfel implicit ca autoritate finală a acestora, de la Trento încolo catolicii au decis să sublinieze insuficiența, obscuritatea și imprecizia Scripturii și să accentueze necesitatea tradiției și a oficiului magisterial al papalității. Chemnitz se referea în mod obișnuit la Biblie cu expresia *scriptura divinitus inspirata*, „Scriptura inspirată divin“. El arată clar că, în opinia sa, chiar și acele lucruri pe care Isus le-a rostit în prezența discipolilor săi nu au fost pur și simplu reamintite, ci, dimpotrivă, le-au fost dictate verbal ulterior de către Duhul Sfânt. Așa cum exprimarea doctrinelor creștine timpurii și apărarea lor au luat formă în mod clar sub influența întâlnirii cu ereticii și păgânii, tot așa și lutheranismul ortodox a fost modelat de nevoia de a se defini, autentifica și apăra nu doar împotriva catolicilor, ci și împotriva calvinilor, entuziaștilor, socinienilor și chiar a filipiștilor.

Chemnitz nu avea idei precise cu privire la natura procesului de inspirație, dar în opinia lui era crucial ca presupoziția inspirației Scripturii – acceptată și de catolici – să fie demonstrată ca incluzând conceptele de claritate și suficiență ale acesteia. Aegidius Hunnius i-a urmat lui Chemnitz ca principal purtător de cuvânt al ortodoxiei; el a considerat că inspirația divină a Scripturii este atât de evidentă, încât nu mai era necesară nici o justificare: „Sfânta Scriptură, dictată de Dumnezeu“, și „Dumnezeu vorbindu-ne în Sfânta Scriptură“ sunt unul și același lucru.[7] Cel mai important dintre acești lutherani ortodocși timpurii a fost Johann Gerhard, a cărui poziție este un model pentru ortodoxia luterană din zilele sale și până în prezent. În lucrarea sa *Loci theologici* (1602), cuvintele din Sfânta Scriptură sunt numite „cuvintele Duhului Sfânt“. Dacă Scriptura este *theopneústos*, „insuflată de Dumnezeu“, atunci scriitorii biblici sunt simpli copiști sau secretari.[8] Gerhard a considerat că textul precis al Bibliei este lucrarea și proiectul expres al Duhului Sfânt – o poziție care a provocat inevitabil dificultăți în secolul al XVIII-lea, pe măsură ce cercetătorii au devenit din ce în ce mai conștienți de problemele și variațiile din transmiterea textelor. El a extins în mod explicit acest act divin de inspirație și asupra semnelor vocalice ale

textului masoretic al Vechiului Testament, deoarece semnele vocalice sunt esențiale pentru sensul complet al textului, iar dacă acestea nu ar fi fost inspirate, atunci întreaga Scriptură nu ar mai putea fi numită *theopneústos*[9]. Inutil să mai spunem că această poziție este suficientă pentru a face ca întreaga viziune a lui Gerhard asupra Scripturii să fie respinsă de nenumărați teologi moderni drept întru totul nesustenabilă. Cei care, precum autorul de față, doresc să salveze ceva asemănător în esență cu doctrina lui Gerhard privind inspirația verbală trebuie să găsească o cale de a separa acest principiu de firescul atasament fată de semnele vocalice ebraice, care este absurd din punct de vedere critic.

e. Contraste cu calvinismul?

Lutheranismul ortodox, sau de vârf, așa cum s-a dezvoltat la sfârșitul secolului al XVI-lea, se caracterizează prin definirea detaliată, precisă și foarte strictă a inspirației verbale a Scripturii, care se extinde, după cum am văzut, până la semnele vocalice ebraice. Calvin, cu o generație mai tânăr decât Luther, a fost mai precis decât acesta în exprimarea convingerilor sale cu privire la implicațiile autorității biblice, dar nici pe departe la fel de explicit ca marii teologi dogmatici ai ortodoxiei lutherane. Cu

toate acestea, ar fi greșit să presupunem că Luther însuși a avut o viziune moderată asupra autorității biblice, iar Calvin a fost mai ferm în această privință și că lutheranii ortodocși au fost cei mai dogmatici dintre toți. De fapt, nu există nici o diferență substanțială între ei.

În ultimele decenii, doctrina ineranței [*i.e.* infailibilității] biblice a fost atribuită în primul rând calvinilor americani din secolul al XIX-lea. Lutheranii ortodocși de la început – Flacius, Chemnitz și Gerhard – au fost cei care au elaborat la modul cel mai serios posibil implicațiile înțelegerii lor asupra inspirației. Accentul pus pe ineranță este cel puțin la fel de lutheran pe cât este de calvin. Dar, în primul rând, cei care au exprimat doctrinele inspirației depline și ineranței biblice în forma pe care o au în controversele din zilele noastre au fost prezbiterienii anglofoni, adică teologii reformați de la Seminarul Teologic din Princeton: Charles și A.A. Hodge și Benjamin B. Warfield. În zilele noastre, unii teologi lutherani sunt ispitiți să citeze cele mai furtunoase critici ale lui Luther și critici acerbe ale unor părți din Scriptură ca dovadă că el nu credea în ineranță. Lutheranii ortodocși de mai târziu, care au crezut atât de explicit în acest principiu, pot fi atunci acuzați că sunt mai mult scolastici decât lutherani. Se creează impresia că ineranța biblică este

o doctrină târzie, inventată, în primul rând aristotelică și scolastică, ce poate fi calvină, dar nicidecum cu adevărat lutherană. Punctul în care lutheranii și calvinii timpurii s-au deosebit nu a fost autoritatea Scripturii sau ineranța acesteia, ci rolul Duhului Sfânt în a face această autoritate cunoscută și convingătoare pentru creștin, așa-numita mărturie lăuntrică.

Asemenea lutheranilor, calvinii au presupus că inspirația divină implică în mod necesar inspirația verbală. Calvin vorbea frecvent despre „dictarea divină". Girolamo Zanchi (1516–1590), profesor la Heidelberg, centrul intelectual al calvinismului german, a elaborat o doctrină a inspirației verbale care era paralelă cu opiniile contemporanilor săi lutherani ortodocși, demonstrând în același timp o mai bună conștiință a modului în care textul s-a dezvoltat din punct de vedere istoric. Zanchi a fost preocupat să stabilească limite precise pentru canonul de autoritate al Bibliei. Era pentru prima dată din secolul al IV-lea când canonul tradițional era pus la îndoială sau trebuia justificat. Canonul tradițional este exact asta, o colecție tradițională de cărți acceptate și recunoscute în cele din urmă ca având autoritate prin acordul întregii Biserici. În măsura în care atât teologia reformată, cât și cea lutherană au negat autoritatea

tradiției, a fost necesar să se arate motivele interne – adică motivele biblice – pentru care canonul Scripturii conține toate cărțile pe care le conține și nu altele. Argumentul lui Zanchi lasă un anumit rol mărturiei omenești și tradiției, deși Zanchi, asemenea lui Calvin, afirmă că dovada finală și convingătoare este pur și simplu mărturia Duhului Sfânt.[10]

Lutheranii, urmând articolul V din Confesiunea de la Augsburg, aveau o înțelegere diferită a mărturiei lăuntrice a Duhului Sfânt. Aceasta nu autentifică validitatea afirmațiilor din Scriptură pentru credincios; în schimb, funcția sa esențială este mai degrabă psihologică decât epistemologică: îi oferă credinciosului liniște sufletească. În mod surprinzător, lutheranul ortodox Johann Gerhard îi acuza pe calvini – percepuți de obicei a fi sumbri – că sunt entuziaști, asemenea fanaticilor anabaptiști și schwenkfelderi[11]. Gerhard susținea că viziunea calvină asupra predestinării îi forțează să caute ceva dincolo de mărturia clară a Scripturii, anume o mărturie lăuntrică a Duhului despre mântuire – căci dacă Scriptura însăși ar avea puterea de a-i convinge pe cei care o aud că este Cuvântul lui Dumnezeu, ar putea convinge pe toată lumea, nu doar pe cei aleși. Gerhard credea că toți cei care încearcă sincer să înțeleagă Scriptura pot afla că este Cuvântul lui

Dumnezeu; cei aleși o acceptă și se convertesc, în timp ce restul își împietresc inimile și refuză să o accepte; ei se împotrivesc și resping harul lui Dumnezeu. Calvinii, care cred că harul este irezistibil, trebuie să susțină în mod logic că, dacă un individ nu a acceptat Scriptura, aceasta se datorează faptului că nu a primit harul special necesar pentru a face acest lucru. Această dispută între punctul de vedere al lui Gerhard despre harul universal și capacitatea omului de a-l respinge, pe de o parte, și punctul de vedere reformat despre harul particular și irezistibilitatea acestuia, pe de altă parte, are loc și astăzi între lutheranii conservatori si calvini.

f. Tradiționalismul protestant

Reforma a început cu sloganul „Înapoi la surse!“ și a încercat să dea o lovitură fatală locului pe care îl ocupa tradiția bisericească în modelarea credinței și a vieții. Dar tradiția nu poate fi eliminată din calitatea sa de motor al vieții Bisericii decât cu prețul continuității; dacă toată tradiția este respinsă, Biserica se va afla mereu într-o stare de schimbare constantă și distructivă. În ciuda eforturilor de a nu se lăsa influențate de autoritatea tradiției, toate marile Biserici ale Reformei s-au trezit curând atât împrumutând din trecut, cât și clădindu-și un tradiționalism propriu. Atunci când

a intrat în conflict cu Zwingli și aliații săi în problema euharistiei, Luther a indicat mai întâi tradiția în sprijinul argumentului că Biserica nedespărțită îi susține punctul de vedere. Dar atunci când Melanchthon a făcut apel la autoritățile tradiționale pentru a-și susține propria interpretare ușor diferită, Luther a declarat categoric că i-ar respinge mai degrabă pe toți scriitorii din vechime și toate mărturiile lor decât să-și schimbe propria convingere, bazată pe Scriptură.

Atunci când a eliminat autoritatea Bisericilor și a conciliilor din interpretarea Scripturii, Luther s-a bazat pe conceptul de claritate sau suficiență a Scripturii. Dar când anabaptiștii și alți extremiști au descoperit că Scriptura afirma lucruri pe care lutheranii le considerau detestabile, lutheranii au înțeles utilitatea tradiției pentru a-i ajuta să-și confirme propriile interpretări aparent clare și evidente ale Scripturii. În plus, repetând și dezvoltând interpretările și argumentele celorlalți, lutheranii și-au creat foarte rapid o tradiție dogmatică proprie și au ajuns să consulte opiniile celorlalți la fel de ușor cum teologii medievali le-au consultat pe cele ale predecesorilor patristici. Melanchthon, un umanist și întrucâtva un universalist, avea un simț al istoriei mai dezvoltat decât Luther, astfel că a

promovat o lectură mai generoasă a literaturii creștine timpurii. Dorința lui Melanchthon de a respecta tradiția ca autoritate a primit un impuls suplimentar atunci când s-a confruntat cu cel mai serios dintre toate atacurile asupra credinței tradiționale, antitrinitarismul.

g. Antitrinitarismul

Luther a fost indignat la maximum de faptul că țăranii i-au folosit învățăturile pentru a-și justifica revolta, dar Melanchthon a fost cel care a reacționat cel mai ferm la provocarea strict teologică a antitrinitarismului, lansată de Johann Campanus (1500–1575) la Wittenberg, în 1529. Campanus a început prin a contesta doctrina lui Luther cu privire la prezența trupească a lui Cristos în euharistie, așa cum făceau Zwingli și alții. Campanus nu numai că a înțeles conceptul de trup al lui Cristos în cadrul euharistiei într-un mod alegoric, ci a și continuat să vorbească despre Persoanele Sfintei Treimi în același mod. Melanchthon a fost atât de deranjat, încât, la un moment dat, a îndemnat ca o astfel de blasfemie să fie pedepsită cu moartea.[12] Propunerea lui Melanchthon nu a fost urmată, dar faptul că a fost făcută de un om atât de irenic arată gradul de oroare pe care îl stârneau opiniile antitrinitare. Oricât de dornici ar fi fost să se smulgă din lanțurile

autorității romane, primii lutherani se temeau teribil de pierderea oricărei coerențe doctrinare. Acest sentiment este reflectat în puternica adeziune la Crezul de la Niceea cu care începe *Confessio Augustana*, sau Mărturisirea de credință de la Augsburg, din 1530. *Augustana* îi critică pe un ton elegant pe cei mai mulți dintre cei ale căror învățături resping Crezul de la Niceea. Chiar și anabaptiștii sunt condamnați în mod obiectiv, din cauza învățăturilor lor. „Samosatanele", cum îi numește Melanchthon pe antitrinitarieni, sunt denunțați cu amărăciune ca blasfemiatori ai Cuvântului și ai Duhului Sfânt.[13]

La un deceniu după întâlnirea sa cu Campanus, atenția lui Melanchthon a fost atrasă de cel mai celebru dintre toți antitrinitarienii timpurii, însuși Miguel Servet (1511–1553). Melanchthon s-a angajat să respingă ideile periculoase ale lui Servet, dar s-a trezit oarecum în impas atunci când a fost nevoit să argumenteze doar pe baza Bibliei. Din 1539, când a scris *Despre Biserică și autoritatea Cuvântului lui Dumnezeu*, Melanchthon a arătat o dorință tot mai mare de a accepta valoarea de autoritate a mărturiilor Bisericii vechi, în special ca ajutor pentru înțelegerea unora dintre cele mai dificile pasaje ale Scripturii. Dintre membrii primei generații de lutherani, Melanchthon a fost cel mai dispus să

acorde greutate tradiției ecleziastice. Acest lucru i-a atras ostilitatea multora dintre cei care credeau că se îndepărtează de la calea loialității față de Luther. Totodată indică faptul că Melanchthon recunoscuse factorul care a condus la apariția primelor crezuri ecumenice: doar cuvintele Scripturii, fără o interpretare teologică, nu oferă prin ele însele o barieră în fața ideilor antitrinitare.

h. Polemici

Publicarea Cărții Concordiei, în 1580, a pus capăt unor eforturi precum cele ale lui Melanchthon de a lega lutheranismul de vechea tradiție ecleziastică. Ea a făcut acest lucru nu prin afirmarea unui biblicism strict și auster, ci prin faptul că a arătat că, în cele șase decenii de la Dieta de la Worms, lutheranismul a produs o substanțială tradiție teologică proprie și nu are o mare nevoie să se bazeze pe tradiția catolică. Unul dintre motivele pentru care lutheranismul a putut fi atât de productiv a fost numărul imens de teologi profesioniști pe care Reforma i-a creat. Datorită accentului pus pe pregătirea universitară, pe studiul limbilor și al științelor umaniste, de fapt, fiecare pastor lutheran era un teolog profesionist. „Opt mii de teologi“ au semnat Formula Concordiei în 1577. Statisticile lipsesc, dar trebuie să fi fost

nevoie de secole pentru ca Biserica primară să producă numărul de teologi pe care lutheranismul l-a dat în doar șaizeci de ani.

Atât de mulți teologi care au interpretat și reinterpretat Scriptura, opera lui Luther, dar și operele fiecăruia reciproc, nu numai că au produs multă teologie, dar și un conflict semnificativ. Secolul al XVII-lea a devenit un secol al polemicilor teologice. Având în vedere numărul de teologi care predau, scriau și publicau, precum și dorința firească de a dobândi respect și, poate, o oarecare faimă pentru „contribuția“ fiecăruia, tentația de a inova, mai degrabă decât de a reafirma pur și simplu vechile adevăruri, trebuie să fi fost mare. În aceste circumstanțe, este surprinzător faptul că teologia lutheranā, în primele două secole, a rămas atât de constantă și de coerentă din punct de vedere intern. Teolog după teolog au produs mari lucrări de dogmatică, fiecare dintre ele fiind extrasă în teorie doar din Biblie, fără a depinde de scriitorii anteriori. Deși teologii lutherani au reușit să afișeze un grad substanțial de acord unii cu alții, este foarte posibil ca acest lucru să se fi datorat faptului că, în calitate de grup, ei își îndreptau în mare parte săgețile înspre catolici și calvini, mai degrabă decât înspre ei. Astfel, într-un mod curios, cărțile care au fost inițial concepute ca

proteste polemice împotriva tradiționalismului catolicismului au ajuns ele însele să constituie tradiția lutheranismului.

Cu toate că spiritul împăciuitor și de compromis al lui Melanchthon a fost respins în secolul al XVI-lea, acesta a reînviat din nou în secolul al XVII-lea, în special în mișcarea ecumenică timpurie cunoscută sub numele de sincretism sau irenism.[14] „Renașterea sa în secolul al XVII-lea a fost, în cele din urmă, fatală pentru caracterul lutheran al protestantismului german“, scrie Otto Ritschl; „dacă nu s-ar fi întâmplat astfel, nu ar fi existat nici astăzi Uniunea Protestantă“. Ritschl se referă la uniunea lutherano–calvină, impusă de guvernele mai multor state germane protestante începând cu 1817, care a provocat ceea ce un cercetător de marcă a numit „calvinizarea lutheranismului“[15].

2. Calvinismul ortodox

Asemenea lutheranismului, și calvinismul a dezvoltat curând un fel de ortodoxie și o tradiție scolastică proprie, dar nu a fost niciodată la fel de unificat și omogen precum lutheranismul. Deși lutheranismul a început efectiv cu un singur om, Martin Luther, calvinismul, sau mișcarea reformată, a început cu mai mulți lideri din mai multe centre diferite.

Lutheranismul a reușit să își rezolve mai mult sau mai puțin definitiv controversele interne timpurii; filipiștii și gnesio-lutheranii [„cei autentici“] au dispărut de mult de pe scena dezbaterilor. În schimb, prima mare controversă internă a calvinilor, cea referitoare la relația dintre predestinare și libertatea voinței, nu s-a stins niciodată, iar urmașii primilor contestatari duc bătălia și astăzi. În timp ce comparăm cele două mișcări, putem lua ca simbol al fiecăreia dintre ele un cuvânt pe care l-au adus în centrul interesului teologic: în cazul lutheranilor, acest cuvânt este „Evanghelie“, în cazul calvinilor, „Legământ“.

a. Legământul

Pentru lutherani, Evanghelia are două părți, Legea și Evanghelia; a vorbi despre Evanghelie înseamnă a evoca polaritatea dintre Lege și Evanghelie. Pentru calvini, legământul are două dispensații, cea veche și cea nouă; cuvântul însuși evocă unitatea și similitudinea lor esențiale. Calvinismul este cea mai iudaică ramură a creștinismului și, ca atare, a fost primul care a dezvoltat un interes pentru evrei și instituțiile lor. Înainte de dezvoltarea ideii de legământ, asemenea teologiei legământului (*Bundestheologie*) de către calvinul de limbă germană Johannes Coccejus (Koch, 1603–1669), creștinii au

avut tendința de a privi întreaga Biblie ca pe un fel de compendiu sau codex al doctrinei și legii creștine. Teologia legământului a adus cu sine conștiința faptului că Dumnezeu nu se limitează doar la a rosti cuvinte revelate, ci acționează în și prin realitatea istoriei omenești. Vechiul Testament a dobândit astfel o viață și o valoare proprii și nu a mai fost văzut doar ca un manual de doctrine. Ideea de continuitate fusese deja subliniată de Zwingli, primul din școala reformată, și a fost dezvoltată mai departe de Calvin. Conceptul de legământ a condus la ideea de *Heilsgeschichte* (istorie a mântuirii sau istorie a răscumpărării). Coccejus a introdus conceptul de *abrogationes* divine, ajustări ale legământului care au devenit necesare în istoria omenească ca urmare a căderii omului și a altor acțiuni și decizii omenești. Această idee a fost dezvoltată de teologii din secolele al XIX-lea și XX în școala teologică a dispensaționalismului, care face distincții clare între diferitele moduri în care Dumnezeu guvernează universul și îi oferă omului mântuirea în cadrul dispensațiilor care se succed.

b. Doctrina despre Dumnezeu

Antitrinitarismul și unitarianismul timpuriu din Transilvania și Polonia au izvorât din rădăcini calvine. Care a fost

viziunea calvină despre Dumnezeu ce a putut da naștere, în doar câteva decenii, la o ruptură atât de mare cu teologia ortodoxă? Spre deosebire de Luther, Calvin nu numai că era mai sistematic, dar avea o viziune mai unitară asupra lumii și asupra modului în care Dumnezeu se ocupă de ea și de noi. El a pus accentul nu numai pe continuitatea dintre Vechiul Testament și Noul Testament, ci și pe cea dintre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu și cunoașterea mântuitoare, care provine din revelație. Calvin susținea că omul natural este deopotrivă limitat de finitudinea sa și orbit de păcat, astfel încât el cel mult poate aprecia într-un mod vag mărturiile pe care Dumnezeu ni le-a dat despre sine însuși prin natura pe care a creat-o. Cu toate acestea, în principiu, el a afirmat unitatea esențială dintre cunoaștere și faptul că revelația va corespunde naturii atunci când ambele sunt înțelese corect.

Trăsătura caracteristică a doctrinei lui Calvin despre Dumnezeu este accentul pus pe providența lui Dumnezeu, pe acțiunea sa suverană și atotvăzătoare în ordonarea universului. Voința lui Dumnezeu se exprimă printr-o serie de decrete, care pot fi concepute ca expresii particulare sau determinări ale voinței sale. Pentru calvinii stricți de școală veche, Dumnezeu se revelează în primul rând ca Voință: în tradiția teologică a

legământului, actele Voinței lui Dumnezeu sunt văzute ca decizii de exprimare a ființei sale fundamentale, care este caracterizată de iubire. Ambele tradiții pun accentul pe suveranitatea lui Dumnezeu și pe doctrina conform căreia tot ceea ce există și se întâmplă are loc datorită voinței sale. Din această perspectivă, teologia reformată este opusul dualismului antic; departe de a fi un principiu separat, puternic și independent de Dumnezeu sau de bine, răul apare drept subordonat lui Dumnezeu și dependent de el, în măsura în care pare că Dumnezeu este creatorul său și că există în conformitate cu voința sa. Cu cât se pune mai mult accent pe suveranitatea lui Dumnezeu și pe predestinare – în special pe dubla predestinare, care îi predestinează pe unii la damnare, iar pe alții la mântuire – cu atât mai mult Dumnezeu pare responsabil de existența răului.

Teologia scolastică tradițională a încercat să rezolve problema răului afirmând două lucruri: în primul rând, că răul nu este creat în sine, ci este o deficiență într-un bine creat; în al doilea rând, că, deși Dumnezeu prevede faptul că făpturile sale vor păcătui și le permite să facă acest lucru, nu dorește ca ele să facă acest lucru, ci vrea ca acestea să se abțină de la păcat. Calvin respinge acest argument afirmând că este un

subterfugiu și nu se ferește de a presupune că Dumnezeu a avut în plan căderea primului om.[16] Pentru Calvin, doctrina predestinării ține mai degrabă de natura unei concluzii desprinse din convingerea sa fundamentală cu privire la suveranitatea lui Dumnezeu decât de punctul de plecare al teologiei sale. Calvinii de mai târziu și-au făcut din predestinare punctul de plecare și au conceput suveranitatea lui Dumnezeu în termeni chiar mai stricți și mai prohibitivi decât viziunea austeră a lui Calvin.

Pe fundalul înțelegerii sale despre Dumnezeu ca Providență suverană, Calvin sublinia în mod clar convingerea că Scriptura însăși ne învață că Dumnezeu este unul în trei Persoane. El apăra folosirea unor termeni nebiblici precum *hypóstasis* și „Persoană“. Astfel, lua poziție împotriva unor argumente precum cele care aveau să fie expuse de Biandrata și de alți antitrinitari, care vor fi alungat limbajul filozofic din teologie. În felul acesta, Calvin se plasa în mod deplin conștient în descendența teologiei epocii patristice.[17] Doctrina Treimii garantează dumnezeirea lui Cristos. Cristos este Dumnezeu făcut om, posedând două naturi, ambele păstrându-și proprietățile distinctive. El acceptă conceptul de comunicare a atributelor, dar nu consideră că acesta se extinde și

asupra genului maiestății (el însuși nu folosește acest termen). Astfel, trupul lui Cristos nu posedă atributul omniprezenței sau al ubicuității; de aceea Calvin nu mărturisea prezența trupească a lui Cristos în euharistie, deși afirma prezența reală a lui Cristos. Confesiunea de la Westminster exprimă convingerea lui Calvin destul de succint: „Trupul și sângele lui Cristos nu se află fizic în, împreună cu sau sub forma pâinii și a vinului; totuși sunt prezente în mod spiritual pentru credința creștinilor la fel de real cum sunt pâinea și vinul pentru simțurile lor fizice“[18].

Lutheranii privesc această negare calvină a prezenței trupești a lui Cristos ca pe o respingere nu doar a prezenței sale reale, ci și a capacității lui de a fi prezent, adică a dumnezeirii sale. Ei i-au acuzat pe calvini că separă natura omenească a lui Cristos de cea divină și că, astfel, reînvie nestorianismul. Când Calvin a adus împreună divinul și omenescul prin învățătura conform căreia Cristos mediază pentru noi, atât în dumnezeirea sa, cât și în natura sa omenească, polemistul calvin italian Stancari a acuzat că acest lucru l-ar face pe Fiul inferior Tatălui, numindu-l pe Calvin subordinaționist și arian. Dacă accentul lutheran asupra comunicării atributelor aduce a monofizism, poziția lui Calvin sună a nestorianism. Cu toate

acestea, Calvin, precum Luther, și-a reafirmat în mod constant adeziunea la formulările trinitare și cristologice tradiționale, de la Niceea și Calcedon. Nestorianismul său rămâne doar o implicație a distincției sale stricte între dumnezeirea și natura omenească ale lui Cristos. Este posibil să extrapolăm învățăturile lui Calvin și să îl acuzăm de tendința nestoriană de a-l separa pe Isus cel omenesc de Cristos cel divin, dar Calvin a refuzat cu hotărâre să facă o astfel de legătură. Într-adevăr, o astfel de extrapolare de la principiile ortodoxe este exact ceea ce Crezul de la Calcedon este menit să prevină, iar acest lucru sau ceva asemănător se petrece aproape întotdeauna atunci când crezul cu avertismentele sale este lăsat să cadă în desuetudine.

c. Arminius și libertatea voinței

În secolul al XVI-lea, lutheranismul a trecut printr-o controversă sinergistă în ceea ce privește capacitatea voinței omenești de a coopera cu harul divin la convertire. Întrebări similare au tulburat și tabăra reformată, unde au produs „erezia“ majoră din cadrul calvinismului, arminianismul. În măsura în care teologia lui Calvin, mai degrabă decât cea a lui Luther, este cea care a dictat evoluția protestantismului anglofon, controversa calvinist-arminiană continuă

până în prezent în cadrul multor confesiuni protestante de limbă engleză.

Jacob Arminius (1560–1609) a fost elevul lui Théodore de Bèze (Beza, 1519–1605), succesorul lui Calvin la Geneva. În timpul lungii sale perioade în fruntea Bisericii din Geneva, Bèze a dezvoltat doctrina lui Calvin privind predestinarea, până la extrema sa logică, producând doctrina care este numită supralapsariană sau hipercalvinistă. Pe lângă faptul că a radicalizat doctrina predestinării lui Calvin, Bèze a ridicat-o și de pe locul secundar pe care îl ocupa atât la Calvin, cât și la Augustin și a făcut din ea punctul său de plecare. Supralapsarianismul este convingerea că primul dintre decretele sau scopurile divine a fost hotărârea de a predestina alegerea unora pentru fericirea veșnică și condamnarea altora la osânda veșnică. Hotărârile de a-l crea pe om și de a-i permite să cadă urmează decretului de predestinare. Cu alte cuvinte, unii oameni sunt creați cu scopul expres de a primi viața veșnică, alţii cu scopul expres de a fi condamnaţi pentru totdeauna. Se spune că acest decret de predestinare se află „deasupra“, adică înainte de Cădere (*supra lapsum*).

Pentru Bèze, Creația și Căderea au fost mijloacele alese de Dumnezeu pentru a pune în aplicare hotărârea sa de a-i predestina pe unii la binecuvântare, iar

pe alții la suferință veșnică. Supralapsarianismul implică faptul că Dumnezeu este responsabil pentru Cădere. Bèze și majoritatea adepților săi au insistat totuși asupra faptului că Adam a posedat o voință liberă și, prin urmare, că Creatorul nu este responsabil pentru păcat și rău, dar această insistență pare a fi inconsecventă cu schema de bază supralapsarianistă. Supralapsarianismul prezintă o alternativă radicală la dualism: răul există prin voința lui Dumnezeu și în slujba scopului său suprem, care este acela de a-l slăvi. Prin harul liber dăruit păcătoșilor aleși, Dumnezeu își dovedeşte mila; prin condamnarea justă a celor renegați pentru păcatele pe care le-au comis de bunăvoie, Dumnezeu își arată dreptatea.

Printre cei mai importanți dintre supralapsarieni s-a numărat Franciscus Gomarus din Leiden (1563–1641). El a mers într-atât de departe, încât a ajuns să spună că Isus Cristos a fost ales de Tatăl pentru a fi Mijlocitorul și Răscumpărătorul nostru doar pentru a duce la îndeplinire hotărârea lui Dumnezeu de a-i predestina pe unii la mântuire. Cu alte cuvinte, poziția creștinului față de Dumnezeu nu depinde în primul rând de relația sa cu Cristos, ci de decretul lui Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu a decretat mântuirea creștinului, el îl oferă pe Cristos ca

mijlocitor și răscumpărător al acestuia. Deși nu o putea explica pe deplin, teologia tradițională se gândea la faptul că Dumnezeu ne iartă de dragul lui Cristos, deoarece Cristos a devenit un om asemenea nouă și a luat asupra sa povara păcatului nostru. Atenția credinciosului se concentra asupra evenimentelor și realităților istorice din această lume: întruparea, răstignirea și învierea. Această direcţie a fost dusă și mai departe de doctrina romano-catolică, care a subliniat prezența reală și trupească a lui Cristos în euharistie și reînnoirea sacrificiului său unic și sângeros în sacrificiul repetat și nesângeros al liturghiei. Teologia supralapsarianistă îndepărtează atenția credinciosului de la Persoana istorică a lui Cristos și de la lucrarea sa și o centrează pe decretul etern, rece și intelectual al lui Dumnezeu, decis înainte de toate timpurile. Deși supralapsarianismul lui Bèze era formal ortodox și accepta Crezul Calcedonian, această latură a ortodoxiei nu este cu adevărat parte integrantă a viziunii supralapsarianiste. Totul depinde de decretul lui Dumnezeu de predestinare, nu de Persoana și lucrarea Răscumpărătorului. Deși dumnezeirea sa era încă mărturisită în mod oficial, ea a devenit periferică. Acesta este, fără îndoială, unul dintre motivele pentru care calvinii ortodocși manifestă un grad

mai mare de receptivitate față de unitarianism, cu viziunea sa reducționistă asupra lui Cristos, decât omologii lor ortodocși din rândul lutheranilor.

Calvinismul tradițional încearcă să susțină că Dumnezeu nu poartă nici o responsabilitate pentru păcatul omului, făcând o distincție între necesitatea interioară și constrângerea exterioară. Omul se află sub stăpânirea unei necesități interioare de a păcătui, dar nu există nici o constrângere externă. El alege să păcătuiască printr-un exercițiu al voinței sale și, astfel, păcătuiește de bunăvoie și în mod deliberat, deși din necesitate. În timp ce Arminius a recunoscut că este posibil să se facă o astfel de distincție, el a susținut că aceasta nu este suficientă pentru a-l scuti pe Dumnezeu de responsabilitatea pentru păcatul creaturilor sale. Singura modalitate de a face acest lucru, susținea Arminius, era să nege faptul că omul păcătuiește din necesitate.

Arminius a trebuit să se lupte și cu Johann Macorrius (1588–1644), care a mers mai departe de Bèze și Gomarus, afirmând în mod clar că Dumnezeu decretează păcatul omului. Macorrius, Bèze și Gomarus au fost cu toții constrânși de logica viziunii lor asupra suveranității lui Dumnezeu să nu țină cont de afirmațiile biblice referitoare la

libertatea omului. Dacă toate lucrurile se întâmplă potrivit voinței suverane a lui Dumnezeu, atunci cei care sunt pierduți sunt pierduți prin voința sa și, în mod logic, Dumnezeu trebuie să vrea ca ei să păcătuiască pentru a merita pedeapsa pe care intenționează să le-o impună. Având sarcina de a apăra poziția supralapsarianistă a lui Bèze împotriva criticilor umanistului Dirck Volckerts Coornhert, Arminius a ajuns la concluzia că opiniile lui Bèze erau greșite și a propus o alternativă. Primul dintre decretele lui Dumnezeu nu a fost acela de a predestina, ci de a crea; al doilea, de a permite creaturilor sale să cadă; al treilea, de a oferi posibilitatea harului; al patrulea decret a fost acela de a-i predestina pe unii la mântuire. Dumnezeu îi predestinează pe cei despre care, prin prestiința sa divină, știe că se vor pocăi și îi vor accepta harul. Arminius nu a fost un sinergist în măsura în care nu a considerat că acceptarea harului de către om este în vreun sens o lucrare, o cooperare cu Dumnezeu. Opiniile sale au fost imediat atacate, iar moartea sa timpurie, în 1609, l-a scutit de experiența de a-și vedea ideile eliminate de Sinodul de la Dordt (1618–1619).

Din nefericire pentru reputația lui Arminius, opiniile sale au fost apărate după moartea sa de Konrad Vorst (1569–1622), care nu îl cunoscuse personal.

Vorst a fost în contact cu socinienii, iar angajamentul său raționalist față de libertatea voinței era însoțit de o minimalizare raționalistă a divinității lui Cristos. Un alt susținător al opiniilor lui Arminius, celebrul jurist Hugo Grotius (1583–1645), s-a opus opiniilor lui Faustus Socinus, dar tocmai această opoziție arată că acestea erau prezente în cercurile reformate. La puțin timp după aceea, un alt admirator al lui Arminius, Stephanus Curcellaeus (1586–1659), a început, în mod tipic socinian, să atace terminologia trinitară tradițională – termeni precum *trinitas*, *persona* și *hypóstasis* – și să apere dreptul socinienilor de a fi numiți creștini.

Primul arminian care a conceput o teologie dogmatică, Philipp van Limborch (1633–1712), a reafirmat dumnezeirea eternă a Fiului și a Duhului Sfânt și astfel a îndepărtat arminianismul de învățăturile lui Socinus. Cu toate acestea, în căutarea toleranței față de opiniile lor, arminienii au pledat și pentru socinieni, adică pentru unitarieni, și au arătat frecvent deschidere față de opiniile acestora cu privire la Trinitate și la dumnezeirea lui Cristos. Faptul că adversarii lor în problema libertății voinței făceau uneori cauză comună cu unitarienii i-a întărit pe calvinii stricți în convingerea că șovăiala în privința doctrinei predestinării nu era decât

primul pas pe drumul spre apostazia unitariană. Astfel, pentru calvini, predestinarea a devenit un fel de test decisiv pentru ortodoxie, așa cum pentru lutherani era doctrina consubstanțierii.

3. O nouă controversă cristologică

În timp ce arminienii contestau doctrina calvină a predestinării și dezvoltau treptat o afinitate cu socinienii antitrinitari, lutheranii ortodocși erau dezbinați în privința unei probleme cristologice. După ce au urmat interpretarea lui Luther privind comunicarea atributelor pentru a afirma că Isus Cristos a posedat însușirile maiestății în natura sa omenească, unii lutherani zeloși au continuat să exprime opinii care aminteau și mai mult de monofizism. Dacă Cristos a posedat atributele dumnezeirii chiar și ca om, este evident că în condiția sa de smerenie s-a golit de ele, apărând ca un om printre oameni. Această golire de sine (în latină *exinanitio*, în greacă *kénosis*) a ajuns acum să fie supusă examinării. O școală de teologie formată la Tübingen, citadela lutheranismului conservator, a insistat asupra faptului că Isus Cristos și-a păstrat întreaga autoritate divină în timp ce era întrupat pe pământ și că a continuat să o exercite, deși într-un mod ascuns sau criptic. Matthias Hafenreffer († 1620),

Lukas Osiander cel Tânăr († 1638) și Theodor Thumm (†1630) au susținut cu tărie acest punct de vedere. Limitele acestei perspective sunt evidente: dacă Cristos și-a păstrat și și-a exercitat toată puterea și autoritatea divină cât timp a fost aici pe pământ, dar a făcut-o în mod invizibil și în secret, este greu de conceput că a devenit cu adevărat om, fiindcă condiția umană este caracterizată de limitări și de slăbiciune, nu de puteri invizibile și omnipotente.

O interpretare opusă a fost propusă de Balthasar Mentzer († 1627), de la Universitatea din Giessen. Mentzer susținea că Cristos a renunțat în mod voluntar la puterile sale divine și nu le-a folosit în timpul vieții sale pământești. Poziția teologilor de la Tübingen nu numai că pare să pună la îndoială adevărata natură omenească a lui Cristos, dar reduce și valoarea prezenței sale personale – pe pământ și la Cina Domnului – prin predicarea faptului că a fost și este întotdeauna omniprezent. La fel ca supralapsarianismul lui Bèze, poziția celor de la Tübingen a reprezentat un efort de a scoate la iveală implicațiile logice ale unei doctrine ortodoxe, însă nu s-a bucurat de aprobarea majorității lutheranilor. Stigmatizată ca „extraortodoxă“, a fost totuși tolerată și nu a fost privită ca o erezie perturbatoare, în ciuda faptului că pare

să aibă mai degrabă implicații monofizite.[19] Un pastor din Rostock, Jakob Lütkemann († 1655), a dus conceptul de golire de sine și mai departe decât școala din Giessen și a susținut că Cristos a renunțat la dumnezeirea sa în momentul morții pentru a putea muri. Din pricina acestei afirmaţii clar nestoriene, Lütkemann a fost înlăturat din funcția sa de pastor.

4. Tranziţia spre pietism

În timp ce miile de teologi profesioniști pe care i-a produs Reforma se certau în privința conceptelor de *kénosis* și *krypsis*, cel puțin unii dintre ei simțeau că viața duhovnicească a credincioșilor obișnuiți era neglijată. Ce influență are dumnezeirea lui Cristos asupra credinciosului în viața sa de zi cu zi? În *Patru cărți despre adevăratul creștinism*[20], Johann Arndt (1555–1621), atât medic, cât și teolog, a încercat să elaboreze implicațiile doctrinei conform căreia Cristos sălășluiește în credincios. El a produs un nou și controversat misticism introspectiv, asemănător cu cel expus anterior de Kaspar Schwenkfeld. Hermann Rathmann din Danzig (†1628) a afirmat că cel care comunică adevărul spiritual este Cristosul care locuiește în el, nu cuvintele biblice în sine. Aceasta era un pas mai aproape de ideea reformată

conform căreia Cuvântul nu-și poate comunica adevărul său ascultătorului în lipsa mărturiei lăuntrice a Duhului Sfânt și submina convingerea lutheranǎ ortodoxă potrivit căreia Cuvântul în sine *este* un mijloc al harului. O figură mai cunoscută și mai excentrică decât Rathmann și Arndt a fost Jakob Böhme (1575–1624), al cărui misticism a influențat mișcarea romantică, precum și pe filozofii necreștini Friedrich von Schelling și G.W.F. Hegel. În cadrul lutheranismului, există o linie directă între „creștinismul practic“ al lui Arndt, cu preocuparea sa pentru acel Cristos care sălășluiește în interiorul credinciosului, și următoarea mişcare majoră din spiritualitatea protestantă: pietismul.

18
PIETISM ȘI EREZIE

Așa cum evreii nu trebuiau să se mulțumească cu faptul că au scăpat din Babilon, ci trebuiau să dorească restaurarea casei Domnului și frumusețea cultului său, tot așa și noi nu trebuie să ne mulțumim cu faptul că am părăsit Babilonul, ci trebuie să fim atenți să corectăm imperfecțiunile care încă mai există.

Nu am fost niciodată de părere, și nu sunt nici acum, că Reforma lui Luther a fost dusă la bun sfârșit așa cum se putea spera. — Philipp Jakob Spener

Cel mai important fenomen teologic dintre Reforma Protestantă și liberalismul teologic este mișcarea cunoscută sub numele de pietism. Primele forme au apărut în rândul calvinilor din Țările de Jos și din nordul Germaniei, şi impulsuri similare s-au semnalat și la romano-catolici, dar pietismul se identifică de fapt cu lutheranismul. Pietismul s-a ivit ca o reacție la rigida ortodoxie scolastică

produsă de lutheranism, iar cei trei mari lideri ai pietismului erau lutherani. Istoria pietismului urmărește viețile celor trei mari germani, Philipp Jakob Spener, August Hermann Francke și Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, și continuă cu fondatorii metodismului, John și Charles Wesley. Totuși, atunci când analizăm preocupările teologice și spirituale ale pietismului, vedem că acestea au fost importante nu numai pentru cei numiți pietiști, ci pentru aproape toți creștinii serioși de la Reformă încoace și, de fapt, dintotdeauna. Dacă privim pietismul ca pe o mișcare intelectuală sau sociologică, găsim asemănări uimitoare cu spiritul epocii împotriva căreia a luptat, anume Iluminismul. Karl Barth, un conservator, dar profund suspicios față de pietism, a mers într-atât de departe încât l-a numit latura religioasă a Iluminismului[1] și l-a detestat cu o sinceritate surprinzătoare.

Pietismul, asemenea protestantismului, este complex. Uneori, impactul său pare să fie opusul a ceea ce și-au dorit liderii săi. Pietismul și mișcările care descind din el – inclusiv o mare parte din evanghelism, misiunile externe protestante și evanghelismul modern exemplificat de Billy Graham – rămân cea mai viguroasă forță spirituală din cadrul creștinismului contemporan. În unele locuri, cum ar fi în Germania, unde s-a născut pietismul, mișcarea pare

defensivă și distantă față de lumea contemporană. În America de Nord, în schimb, pietismul, urmașii și aliații săi își asumă o atitudine ofensivă împotriva secularismului, prin mișcări precum Moral Majority[32] și International Council on Biblical Inerrancy[33].

Începuturile istorice ale pietismului se află în protestantismul ortodox de la sfârșitul secolului al XVI-lea și al XVII-lea. Începuturile sale spirituale se află în inimile celor care încercau să fie „împlinitori ai Cuvântului, nu doar ascultători“. În perioada ortodoxiei protestante, care a fost și perioada sângeroaselor și brutalelor războaie religioase, crezurile și confesiunile, precum și standardele ortodoxiei deveneau din ce în ce mai generoase. Până la jumătatea secolului al XVII-lea, dogmatiștii certăreți au definit „fundamentele“ credinței mântuitoare prin atât de multe detalii, încât aproape nimeni în afară de vreun specialist nu putea spera să le cunoască pe toate. Creștinismul avea nevoie cu disperare să fie simplificat, clarificat și intensificat.

În prima jumătate a secolului al XVI-lea, Luther încercase să reformeze moravurile publice la Wittenberg, iar Calvin făcuse același lucru, ceva mai sistematic, la Geneva. În acest demers, ei au avut în spate sprijinul statului, precum și entuziasmul unei mari părți a

populației. La sfârșitul secolului însă, Reforma începea să pară că a eșuat. Încă o dată, cu excepții notabile, dar rare, aristocrația era la fel de libertină, iar oamenii de rând la fel de înjosiți ca înainte de începerea Reformei.

Pietismul a început cu o serie de eforturi spontane de a-i face pe oameni să ia în serios credința evanghelică și să o pună în lucrare ca și cum ar crede în ea. Un precursor important al mișcării pietiste a fost Johann Arndt, a cărui lucrare cea mai cunoscută se intitulează *Patru cărți despre adevăratul creștinism*. Arndt era un fel de mistic; pentru el, mult mai importantă decât doctrina era relația personală cu Cristos. În ceea ce-i privește pe primii pietiști – și în special pe Spener, considerat fondatorul mișcării –, ei nu erau deloc inovatori, ci moștenitorii legitimi ai lui Martin Luther. Curând, pietismul avea totuși să dezvolte câteva accente foarte distinctive, care îl deosebeau de ortodoxia lutherană obișnuită. Cea mai importantă a fost doctrina referitoare la „nașterea din nou“ și insistența asupra importanței trăirii conștiente a convertirii. Ideile nu erau deloc noi: Isus însuși a învățat „nașterea din nou“ (Ioan 3:3). Nouă era doar insistența pietiștilor de a le lua în serios.

Pietismul a fost intens personal. A început prin încercarea de a-i determina pe oameni să își asume angajamentele

religioase oficiale ca obligații personale, profund obligatorii. De altfel, prin aceasta, i-a făcut membri mai buni ai societății și, în curând, a intrat în atenția autorității seculare ca un util instrument de educare civică. Astfel, în scurt timp, pietismul s-a trezit favorizat de conducători, dintre care unii, asemenea lui Constantin odinioară, poate că s-au convertit personal, dar care, în mod întâmplător sau în primul rând, căutau ceva care să facă din supușii lor niște cetățeni responsabili. Pietismul nu a devenit niciodată o Biserică, și cu siguranță nu a devenit o Biserică instituționalizată, dar a început curând să dezvolte multe dintre problemele care caracterizează structurile instituționalizate. În loc să pună accentul pe o formă de creștinism personal, la un moment dat, o mare parte a pietismului a început să cultive modelul creștin și, în curând, s-a trezit mai mult idealistă decât creștină. În încercarea de a arăta că adevărata credință schimbă vieți, unele segmente ale pietismului au început să pună accentul pe „viață, nu pe doctrină“, astfel încât au sfârșit prin a uita cu totul de doctrină.

Trăsăturile pozitive ale pietismului sunt numeroase. Câteva dintre cele mai lăudabile și valoroase din punct de vedere social aspecte ale protestantismului au fost inițiate și

dezvoltate nu de marii reformatori, ci de urmașii lor pietiști. De la tipărirea și distribuirea Bibliei poporului la misiunile de evanghelizare în străinătate, de la orfelinate și școli primare la spitale și cămine pentru persoanele cu handicap și bătrâni, pietiștii au făcut tot ce au putut pentru a împlini poruncile, a evangheliza și a avea grijă de cei aflați în suferință și lipsă. În ceea ce privește partea negativă, individualismul pe care pietismul îl împărtășea cu Iluminismul a contribuit la distrugerea sentimentului de comunitate al Bisericii. Prin indiferența sa față de doctrinele specifice, pietismul a contribuit la subminarea ideii că credința creștină este un sistem valid de adevăruri, nu doar o atitudine emoțională sau sentimentală față de viață.

În mod curios, în practică, pietismul era adesea mai ostil Bisericii ca instituție decât autorităților politice. Aranjamentul tipic în cadrul protestantismului european a fost acela al unei Biserici instituționalizate sau sprijinite de politic. Deși pietiștii nu au perturbat acest aranjament, ei au avut tendința de a-l ocoli, deoarece preferau să lucreze cu mici grupuri de credincioși foarte implicați, mai degrabă decât cu o instituție oficială. Pietiștii din America de Nord s-au simțit acasă odată cu separarea Bisericii de stat. Atât în Europa, cât și în

America de Nord, pietismul a stabilit deseori o strânsă relație de lucru cu conducătorii bine intenționați, dar nu a fost interesat în mod deosebit de structurile constituționale și legale. În Statele Unite, unde protestantismul conservator este mai puternic decât oriunde altundeva în lume, guvernul și legea sunt extrem de laice, în parte din cauza naturii pietiste a unei mari părți a protestantismului american.

Pietismul s-a dezvoltat și s-a schimbat pe parcursul lungii sale istorii. (Deși aproape nimeni nu se mai numește pietist astăzi, majoritatea bisericilor protestante independente și multe dintre micile confesiuni protestante sunt în esență pietiste în spirit.) Când pietismul a trecut printr-o renaștere în secolul al XIX-lea, a devenit mai individualist și mai puțin intelectual. Acest pietism din secolul al XIX-lea este strămoșul direct al majorității ramurilor protestantismului conservator din Europa și America de Nord de astăzi. La început, pietismul a împărtășit convingerile doctrinare ale ortodoxiei, dar a ajuns să pună un accent tot mai mare pe viață mai degrabă decât pe doctrină.

În primele sale etape, pietismul a fost o mișcare menită să dea încredere și fervoare comunităților protestante existente; cu alte cuvinte, a revitalizat Bisericile, mai degrabă decât indivizii,

deși a început cu indivizii. La început s-a opus încremenirii „ortodoxiei moarte“, păstrând totodată ortodoxia. Mai târziu, a ajuns din ce în ce mai mult să se opună, dacă nu ortodoxiei în sine, cel puțin atitudinii de preocupare pentru doctrina corectă din care se naște teologia ortodoxă. Sloganuri precum „viața, nu doctrina“ și „credința, nu faptele“ pot fi folosite de persoanele care susțin doctrinele ortodoxe și care consideră că faptele trebuie să urmeze credința, dar pot fi folosite și de cei care disprețuiesc atât doctrina, cât și faptele istorice.

În situația modernă, aspectele subiective și individualiste ale pietismului fac ca creștinismul pe care îl promovează să semene mai degrabă cu o altă formă de psihologie de autoajutorare decât cu o structură coerentă a adevărului. Desigur, trebuie să recunoaștem că un pietism care a înlocuit creștinismul personal cu „personalitatea creștină“ nu mai este pietismul lui Spener, Francke și Zinzendorf și că nu este mai corect să-l acuzăm pe Spener pentru individualism decât să-l acuzăm pe Luther pentru criticismul extrem.

1. Sincretism și pietism

În limbajul modern, „sincretism“ se referă la un amestec de religii. Acest lucru nu poate fi acceptat de nimeni

devotat adevărului creștinismului. Cu toate acestea, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, cuvântul avea un sens pozitiv, mai degrabă similar cu termenul nostru modern de „ecumenic“. Asemenea „ecumenismului“ nostru, sincretismul a fost detestat de mulți dintre apărătorii ortodoxiei, dacă nu chiar de toți, ca o încurajare a deviațiilor doctrinare și ca o abandonare a fundamentelor credinței. O mișcare sincretistă, sau de uniune, a urmat îndeaproape polemicilor interconfesionale din secolul al XVI-lea, dar nu le-a pus capăt. Ele au continuat cu vigoare. „Sincretismul“ și susținătorii săi au avut un lucru în comun cu ortodoxia și cu polemiștii săi. Atât sincretiștii, cât și polemiștii încercau să stabilească și să definească fundamentele credinței, polemiștii pentru a le apăra împotriva asalturilor ereticilor, iar sincretiștii pentru a le folosi ca bază de înțelegere cu cei care nu se deosebeau între ei decât în chestiuni secundare.

Mișcarea care poartă numele de sincretism, sau irenism, își datorează existența unor motive eminamente practice: în secolul al XVI-lea, toată Europa de Est părea să fie amenințată de turci, care cuceriseră Constantinopolul în 1453 și lichidaseră în mare parte rezistența creștină din Orient; cucerirea Balcanilor, care era deja în curs de desfășurare la acea vreme, părea să

extindă irezistibil dominația turcă spre Europa centrală. Atât protestanții, cât și catolicii aveau motive întemeiate să caute o bază de cooperare reciprocă împotriva puterii turcilor islamici.

Progresul mișcării calvine în cadrul Imperiului German (sau Sfântul Imperiu Roman) a fost oprit în mod radical prin Pacea de la Augsburg, din 25 septembrie 1555. Acest tratat a garantat toleranța noilor Biserici lutherane, dar i-a exclus pe calvini (precum și pe creștinii radicali). Formula lutherană a Concordiei din 1577 a rupt toate legăturile ecleziastice cu Bisericile reformate. Începând din 1580, reformații din Germania au fost expuși unor măsuri represive, în timp ce lutheranii au fost protejați. Calvinii au făcut apeluri frecvente și urgente la lutherani pentru a face cauză comună cu ei împotriva Romei și a Contrareformei, dar aceste apeluri au fost în întregime ignorate, iar lutheranii s-au mulțumit cu propriul statut până la izbucnirea Războiului de Treizeci de Ani în 1618. Războiul a început cu o serie de victorii majore ale catolicilor. Acestea au dus la infamul Edict de Restituire din 6 martie 1629. Pentru prima dată, atât lutheranii, cât și reformații s-au confruntat cu recatolicizarea forțată. Apoi, aproape prea târziu, lutheranii din Germania și-au dat seama că suprimarea reformaților nu era decât la un pas de abolirea propriei

lor poziții lutherane, cândva sigure. Ajutorul pentru protestanți a venit odată cu intervenția suedezilor lutherani, aflați sub conducerea regelui Gustav Vasa. Protestantismul nu a fost distrus, dar a pierdut mult prin eșecul lutheranilor și calvinilor de a găsi o cale pentru o cauză comună împotriva Romei.

În ciuda faptului că lutheranii recunoșteau că reformații le sunt confrați protestanți, ei adesea urmau sloganul „Mai bine Papa decât Calvin“. Logica lor se baza pe convingerea că, atunci când lutheranismul era în pace cu Roma, catolicii erau dispuși să-i lase netulburați în credința lor, în timp ce calvinii căutau întotdeauna pacea cu lutheranii doar ca o etapă preliminară a eforturilor de a submina caracterul distinctiv al lutheranismului și de a-i face pe toți calvini. Din acest motiv, lutheranii au fost precauți în privința compromisului cu calvinii. Această teamă larg răspândită a lutheranilor față de influența calvinismului poate părea ciudată având în vedere faptul că mai degrabă Contrareforma catolică decât calvinismul a fost cea care a folosit atât persuasiunea, cât și forța pentru a face intruziuni serioase în teritoriile lutherane. Această suspiciune față de calvini dezvăluie faptul că lutheranismul ca mișcare este mai puțin radical decât calvinismul. Unora li s-a părut că este prea ezitant în a

duce la îndeplinire implicațiile propriilor sale principii evanghelice.

Înainte ca Reforma să împlinească zece ani, Luther a trebuit să ia o poziție fermă împotriva celor pe care îi considera extremiști din punct de vedere teologic și politic, adică împotriva lui Karlstadt și a „fanaticilor“ săi și împotriva lui Thomas Münzer și a revoltei țăranilor. După ce a predicat libertatea creștină, Luther a cerut brusc o înăsprire a disciplinei ecleziastice. Pentru mulți, aceasta a părut arbitrară și inconsecventă, mai ales că nu era exercitată de către creștinii devotați în cadrul comunității, ci pe bază teritorială de către autoritățile seculare. Astfel, Luther a făcut o schimbare conștientă a angajamentului său timpuriu față de o Biserică formată doar din credincioși adevărați. Prințul secular a devenit un „episcop de urgență“, folosindu-și puterea politică la cererea lui Luther pentru a canaliza și constrânge impulsurile spirituale ale reformei. Chiar și Melanchthon, prietenul și cel mai apropiat colaborator al lui Luther, a simțit această inconsecvență și a fost atras în mod repetat spre poziția reformată ca o realizare mai coerentă a primelor impulsuri evanghelice ale lui Luther.

Spre deosebire de Luther, Melanchthon nu i-a plasat imediat pe Zwingli și pe germanii din sud [calvini și

catolici] în aceeași clasă cu „fanaticii“, Karlstadt și profeții din Zwickau. El a apreciat viziunea lor asupra sacramentelor și abordarea lor față de disciplina vieții creștine. În consecință, Melanchton a încercat să stabilească un consens mai bun, mai catolic, în ceea ce privește substanța credinței creștine, decât ar fi putut să inspire biblicismul oarecum arbitrar al lui Luther. Tradiționalismul lui Melanchthon l-a adus mai aproape de Erasmus, de umanism și, potențial, chiar de romano-catolicism, iar susținerea sa pentru o anumită doză de libertate a voinței l-a pus în dezacord cu împătimiții calvini predestinaționiști. Cu toate acestea, după cum am văzut, Melanchthon a fost considerat de mulți un criptocalvinist și, în cele din urmă, partizanii săi au fost întrecuți de așa-numiții „lutherani autentici“.

2. Polemici

La începutul epocii Reformei, dezbaterile și dialogurile religioase aveau ca scop realizarea unității sau reuniunii părților aflate în conflict. Din nefericire, acesta a fost rareori, dacă nu chiar niciodată, rezultatul acțiunii lor. Până la jumătatea secolului al XVI-lea, în special după Conciliul de la Trento, dialogul și întâlnirile teologice degeneraseră

aproape peste tot în polemici vehemente și adesea foarte ofensatoare. Propria poziție teologică devenise atât presupoziția, cât și concluzia prestabilită a oricărei dezbateri; singurul scop al „disputei“ era acela de a demonstra, cel puțin spre satisfacția propriilor partizani, corectitudinea poziției lor teologice. În măsura în care părțile aflate în dispută erau aproape invariabil de acord cu privire la autoritatea Scripturii și acceptau în general aceleași reguli de logică, în teorie ar fi trebuit să existe posibilitatea ca o parte să o convingă pe cealaltă prin argumente biblice solide; în practică însă acest lucru nu pare să se fi întâmplat vreodată.

În ciuda aparentei lor neputințe, polemicile din epoca ortodoxiei au servit, într-un fel, la unirea tuturor confesiunilor aflate în conflict. Faptul că fiecare s-a străduit atât de mult să demonstreze că deține adevărul indică faptul că toate erau convinse că există un adevăr absolut al credinței creștine și că acesta poate fi cunoscut și acceptat de oameni. Întrucât este necesar să-ți aperi tocmai pozițiile pe care adversarul ți le atacă, într-un fel, nu logica interioară a propriilor convingeri ci rivalii teologici pot ajunge să-ți stabilească agenda dezvoltării poziției doctrinare. Acest lucru s-a întâmplat, în mod evident, în cazul crezurilor Bisericii primare:

conținutul lor a fost determinat de provocările gnosticismului, docetismului, arianismului și ale altor erezii. Teologia creștină, după cum am observat, a fost astfel, în mare măsură, copilul vitreg al ereziei creștine.

Din contră, în epoca Reformei, ceea ce i-a despărțit pe lutherani de tabăra lui Zwingli de la Marburg în 1529 a fost ceva mult mai puțin decât „iota“ care îi despărțea pe ortodocși de semiarieni în secolul al IV-lea. Diferența dintre Luther și Zwingli cu privire la euharistie a fost mult mai puțin substanțială decât cea dintre nașterea din veșnice și crearea Logosului, însă a devenit punctul de plecare pentru o întreagă tradiție confesională. Diferențele dintre protestanți au stabilit agenda teologică a secolului al XVI-lea, așa cum diferențele dintre ortodocși și arieni o stabiliseră în secolul al IV-lea. Fiindcă diferențele erau adesea mărunte, mărturisirile de credință pe care le-au produs pot părea și ele meschine și prea precise atunci când sunt puse în contrast cu marile crezuri ale Bisericii primare. Provocarea lansată de spiritualiști primilor lutherani a dus la conceptul tipic lutheran al Cuvântului și al sacramentelor ca mijloace ale harului. Mai târziu, atacurile asupra doctrinei calvine a predestinării au făcut ca aceasta să capete o importanță și mai mare în cadrul calvinismului decât cea pe care o

avusese pentru însuși Calvin.

a. Îndreptățirea: juridică sau transformativă?

Polemicile protestantismului din secolele al XVI-lea și al XVII-lea au avut tendința de a împinge ideile și sloganurile Reformei și ale taberelor partizane până la extremele lor logice și uneori absurde. Conceptul conform căruia îndreptățirea sau justificarea este „numai prin credință, în afara faptelor Legii“, a fost împărtășit de toți reformatorii magisteriali, însă calvinii, asemenea reformatorilor radicali și pietiști de mai târziu, păreau să îl dilueze în practică prin accentuarea faptelor bune și a disciplinei vieții creștine. Ar fi fost logic ca lutheranii să treacă de la o discuție despre îndreptățirea prin credință la discuția despre efectele unei astfel de îndreptățiri în viața credinciosului, evitând astfel greșeala de a înțelege îndreptățirea ca pur și simplu juridică – o intrare în registrul judecății cerești – fără rezultate tangibile în viața credinciosul însuși.

Presiunea constantă exercitată asupra lutheranilor de către anabaptiști și, într-o oarecare măsură, de către reformați, pentru a pune accentul pe fapte, i-a împiedicat pe lutherani să facă distincția logică între „dreptatea faptelor“ și „faptele celor drepți“. În focul

controversei, lutheranismul confesional s-a concentrat asupra dictonului „doar credința“, care echivala cu ostilitatea față de faptele bune și față de o viață evlavioasă, încât părea să transforme creștinismul într-o simplă teorie, fără implicații practice perceptibile. În efortul de a accepta implicațiile practice ale justificării fără a reveni la insistența asupra necesității faptelor bune pentru mântuire, lutheranii au fost implicați în controverse atât în interiorul lutheranismului, cât și dincolo de liniile confesionale, încă din primele zile ale Reformei.

b. Teologia controversei: scolastica protestantă

Deși disputele timpurii aveau ca scop reconcilierea părților aflate în conflict, scopul polemicilor de mai târziu era mai degrabă acela de a-și proteja propriii adepți de căderea în erezie. Formulările teologice au ajuns să fie elaborate în primul rând pentru a răspunde nevoilor situației polemice, nu pentru a-i edifica și instrui pe creștini. Rezultatul a fost o teologie care era mult mai potrivită pentru sala de dezbateri decât pentru sanctuar.

Disputele polemice, fie că au fost purtate în cadrul unor dezbateri orale sau prin publicarea de „tratate“ – multe dintre acestea au luat forma unor tomuri

voluminoase – nu au condus aproape niciodată la un verdict, cu atât mai puțin la un adevărat consens. În consecință, cele mai multe dispute erau urmate de o serie de analize și comentarii care încercau să demonstreze că propria tabără câștigase cu adevărat. În măsura în care nu exista o modalitate mai bună de a demonstra acest lucru după un colocviu decât în timpul acestuia, mulți, dacă nu chiar toți polemiștii, au recurs la argumente *ad hominem*, dublate de tăioase denunțuri personale la adresa adversarilor lor.

Efortul de a trece de la polemica de dragul autojustificării la o analiză și o critică sobre, care ar putea duce la o mai bună înțelegere și, eventual, chiar la un acord, este demonstrat de răspunsul lui Martin Chemnitz la Conciliul de la Trento (1545–1563) al Contrareformei romano-catolice. Atunci când conciliul a fost convocat pentru prima dată, a existat cel puțin o oarecare speranță că se va ajunge la un acord pozitiv cu Reforma. Dar, după cum s-a dovedit, conciliul a respins și condamnat în masă Reforma și toate doctrinele sale specifice. Apoi a impus catolicismului o mai mare rigiditate doctrinară și disciplinară decât cea care existase înainte de Reformă. Chemnitz a alcătuit primul răspuns protestant bine gândit și exhaustiv, *Examinarea Conciliului de la Trento*, între 1565 și 1573.

Cardinalul romano-catolic Robert Bellarmin a răspuns la un nivel la fel de înalt cu lucrarea *Dezbateri cu privire la controversele credinței creștine* (1581–1592).

Fiecare atac iscusit cerea o replică atentă și bine argumentată. Protestanții de frunte au fost nevoiți să studieze scolastica romano-catolică pentru a face față argumentelor acesteia. Acest lucru i-a determinat să o aprecieze și, în cele din urmă, să o imite, producând un fel de scolastică protestantă. (Un secol mai târziu, Philipp Jakob Spener, primul mare pietist, credea că scolastica a ruinat atât de mult Reforma lui Luther, încât era necesară o intervenție majoră de salvare.)

c. Căutarea articolelor fundamentale

Deși părțile adverse se așteptau, de obicei, ca ceilalți să sfârșească în iad, examinarea atentă a argumentelor și metodelor adversarilor ducea uneori la o apreciere reciprocă. Întrucât doar un număr mic de articole de credință erau în dispută, polemicile au făcut ca oamenii să conștientizeze numărul mare de dogme pe care toți le împărtășeau. Acest lucru a ridicat apoi întrebarea dacă punctele aflate în dispută erau cu adevărat fundamentale, căci dacă nu, atunci divizarea creștinătății din cauza lor însemna un fratricid. Reforma

magisterială a fost de acord cu romano-catolicii în privința tuturor acelor lucruri despre care primele concilii au spus că reprezintă substanța credinței creștine. Nimeni nu putea ignora faptul că, cel puțin unele dintre punctele de dispută dintre catolici și protestanți, sau dintre lutherani și reformați, erau banale. Dacă unele erau triviale, care dintre ele erau într-atât de însemnate, încât merita să divizeze Biserica, și merita oare să lupți și poate chiar să mori pentru a le proteja? Polemicile continue din cele aproape două veacuri care au urmat celor 95 de teze ale lui Luther i-au forțat atât pe protestanți, cât și pe catolici să încerce să definească ceea ce considerau fundamental. Pentru catolici, acest lucru a fost mai firesc decât pentru protestanți. Accentul pus de protestanți pe inspirația verbală, plenară, făcea ca fiecare afirmație din Scriptură să fie Cuvântul lui Dumnezeu, iar catolicii le-au spus prompt că, prin urmare, absolut tot ceea ce se află în Biblie trebuie considerat la fel de important și fundamental. Reformații au ieșit din această capcană mai repede decât lutheranii, care au rezistat mult timp impulsului de a defini unele lucruri drept fundamentale, iar pe altele drept secundare.

Efortul de a stabili anumite articole drept fundamentele creștinismului a avut deopotrivă rezultate pozitive și negative.

Rezultatele pozitive au inclus ajutarea credincioșilor să pătrundă dincolo de zgomotul și confuzia întâlnirilor polemice și să își concentreze atenția asupra învățăturilor esențiale ale credinței lor. În plus, definirea unui număr limitat de articole drept fundamentale a oferit Bisericilor o bază mai sigură pentru a-i exclude pe învățătorii schismatici și opiniile lor. Un efect negativ a fost crearea impresiei că toate articolele nefundamentale – care includeau o mare parte dintre subiectele asupra cărora polemizau teologii – erau de prisos sau chiar triviale.

Au existat trei abordări pentru determinarea elementelor fundamentale. Tradiționaliștii au preluat pur și simplu articolele moștenite din Crezul Apostolilor și din marile crezuri ecumenice ale primelor secole. Desigur, polemiștii romano-catolici au preferat această abordare; în plus, ea a fost folosită și de Melanchthon și de filipiști. Ceea ce se numește abordarea „liberală“ – promovată de Jacobus Acontius – ar fi de fapt fundamentalistă în accepțiunea modernă, deoarece Acontius dorea să limiteze articolele de credință doar la acele lucruri pe care Scriptura le impune în mod expres. Majoritatea lutheranilor puteau fi încadrați în ceea ce am putea numi grupul „pozitivist“: luând Scriptura ca punct de plecare, au folosit rațiunea și

logica pentru a construi o structură doctrinară pozitivă. Scopul lor era crearea unui corp dogmatic coerent. Ei considerau că poziția lui Acontius ar duce la pierderea substanței doctrinare; acesta este un alt mod de a spune că Biblia însăși nu precizează ce doctrine trebuie să fie crezute. Atât tradiționaliștii, cât și pozitiviștii au mers dincolo de temeiul explicit al Scripturii în construirea sistemului lor de articole fundamentale; și au făcut acest lucru pentru că au considerat că un sistem cuprinzător de adevăr și coerență logică implică această depășire. Bineînțeles că acest lucru este exact ceea ce au făcut Părinții Bisericii primare. Aceasta arată că, strict vorbind, principiul *sola Scriptura* al Reformei nu este suficient pentru a produce un sistem dogmatic cu drepturi depline. Ori de câte ori reformatorii caută să se limiteze strict la ceea ce cere Scriptura în mod explicit, ei ajung la un sistem minimalist. Astfel, principiul radical scripturar al lui Acontius duce adesea la înlăturarea doctrinelor tradiționale care au caracterizat liberalismul protestant ulterior.

În polemicile sale împotriva Conciliului de la Trento, Chemnitz a criticat viziunea catolică asupra Tradiției ca sursă de revelație; cu toate acestea, el însuși a dezvoltat o abordare analoagă acesteia, susținând că acele doctrine

scripturare care au fost mai deplin dezvoltate și mai clar expuse în cursul istoriei Bisericii sunt mai importante pentru fundamentul solid al credinței creștine.[2] Astfel, chiar și pentru principalul oponent al Trentului şi al tradiționalismului său, tradiția a continuat să joace un rol important. Provocarea cu care s-au confruntat lutheranii tradiționaliști a fost aceea de a putea să-și însușească ceea ce ei considerau elementele necesare ale tradiției creștine, fără a ceda în fața argumentelor extrase de catolicism din tradiție pentru a-și susține propriile pretenții.

3. Irenism, sau „sincretism“

Secolul al XVII-lea nu a fost doar secolul războaielor religioase acerbe, ci și secolul irenismului (care, după cum am văzut, a fost adesea numit „sincretism“, un termen care în zilele noastre a căpătat un alt sens, negativ). Cele mai multe ramuri de protestanți și romano-catolici nu ar fi putut să se implice în colocvii și dispute dacă nu ar fi avut suficient de multe lucruri în comun. În mijlocul acerbelor polemici, adversarii nu puteau să nu observe acest fapt. În timp ce se certau între ei, protestanții nu puteau să nu se sprijine reciproc în fața amenințării opresive a unui romano-catolicism

reînviat cu susținerea puterii imperiale. Tot astfel, catolicii și protestanții deopotrivă nu puteau să nu recunoască faptul că aveau multe în comun atunci când se confruntau cu amenințarea invaziei turcești sau a necredinței sceptice. La sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, o serie de teologi aveau să publice cu speranță lucrări intitulate *Irenica* (din grecescul *eiréne*, „pace"). Unele dintre aceste lucrări încercau să-i împace pe protestanți cu romano-catolicii, altele pe lutherani cu reformații, iar câteva încercau să ajungă la o înțelegere între protestanții trinitarieni și socinieni. În măsura în care socinienii iesiseră din cadrul creștinismului de la Niceea, se pare că irenismul din epoca Reformei, precum ecumenismul modern, era uneori dispus să estompeze diferențele importante în efortul de a obține cel puțin o măsură aparentă de unitate.

a. Canonul vincențian

Scopul acestor eforturi irenice a fost numit sincretism. Utilizarea modernă a acestui cuvânt nu trebuie să ne deruteze. În secolul al XVII-lea, acesta nu însemna o pastișă de elemente preluate din diferite religii, ci mai degrabă o alianță a credincioșilor care aveau în esență aceleași idei împotriva necredinței. Erasmus, Zwingli, Melanchthon, Bucer și

Calvin folosesc cu toții acest termen pentru a se referi la alianța împotriva unui dușman comun.

Reformatorul Martin Bucer din Strasbourg a încercat să realizeze un sincretism irenic în primii ani ai Reformei. Jan Łaski a depus un efort similar în rândul protestanților divizați și aflați în conflict din Polonia. Romano-catolicii moderați, precum Georg Witzel (1501–1573) și Georg Cassander (1513–1566), i-au propus împăratului Maximilian II (1564–1576) un fel de catolicism irenic. Cassander a parafrazat canonul din secolul al V-lea al lui Vincențiu din Lerini, „Trebuie să ne ținem de ceea ce a fost crezut peste tot, în toate timpurile și de către toată lumea“, și a argumentat în favoarea unui „consens universal al Antichității“, începând din anii catolicismului recunoscut imperial, între domnia împăratului Constantin și pontificatul papei Grigore I.[3] Cassander a presupus – cu oarecare justețe – că protestanții vedeau Biserica din primele secole sănătoasă în esență și erau dispuși să accepte ceea ce aceasta predicase.

La începutul secolului al XVI-lea, arhiepiscopul romano-catolic demis de Spoleto, Marco Antonio de Dominis, a încercat, de asemenea, să-i reunească pe protestanți și romano-catolici pe linia vincențiană. El s-a convertit la anglicanism în 1617, dar a revenit la

romano-catolicism în 1622. În pofida acestei reveniri, a murit într-o închisoare romană în 1624 și a fost condamnat postum de Inchiziție. El considera că singura Biserică adevărată este compusă din ortodocșii răsăriteni, romano-catolici și protestanții ortodocși. Singurele articole de credință adevărate și obligatorii sunt cele conținute în Scriptură sau cele transmise prin autoritatea Bisericii primare în formă scrisă, nu orală, ca provenind de la apostolii înșiși. Toate celelalte articole sunt superficiale și ar trebui să fie respinse de toate Bisericile.

Din perspectiva naturii tradiționalismului romano-catolic, este evident că soluția irenică a lui de Dominis ar fi transformat mai mult catolicismul decât protestantismul. În 1631, un alt romano-catolic, Kaspar Scioppius, a încercat să aducă o înțelegere între catolici și protestanți cu privire la articolul îndreptățirii prin credință, susținând că principiul *sola fide* al lui Luther este acceptabil pentru Biserica Romană în măsura în care prin aceasta Luther nu se referea la „simpla“ credință, ci la întreaga viață de credință, care include și speranța, și iubirea. Eforturile bine intenționate ale lui Scioppius treceau însă cu vederea faptul că protestanții refuzau să accepte explicația sa cu privire la ceea ce înseamnă *sola*

fide. Lutheranul Nikolaus Hunnius a descris-o ca pe o „tăinuire șireată a erorii bine-cunoscute, folosind cuvinte mieroase și false pentru a pune mâna pe oamenii simpli și pentru a-i duce în robie“[4]. Aceste câteva eforturi catolice nu au avut parte de o susținere oficială și nu au primit un răspuns real din partea protestanților. Mai important decât orice reacție protestantă la tentativele de deschidere catolică a fost faptul că cel mai important stat lutheran german, Principatul Elector al Saxoniei, a preferat să facă front comun cu habsburgii și, astfel, efectiv să sprijine Contrareforma. Dezertarea Saxoniei de la susținerea solidarității protestante a slăbit grav protestantismul, în ciuda faptului că înainte de izbucnirea Războiului de Treizeci de Ani nu existase o ruptură politică deschisă între statele lutherane și cele reformate. La acea vreme, polemiștii lutherani îi acuzau pe calvini de mahomedanism, iar calviniștii îi acuzau pe lutherani că sunt carnivori din cauza doctrinei lor despre euharistie. În 1602, lutheranul ortodox Polycarp Leyser i-a acuzat pe calvini de simpatie pentru „Anticristul oriental“, islamul.[5] Astfel, lutheranii ortodocși au căutat o justificare teologică pentru decizia politică a Principatului Elector al Saxoniei lutherane de a-i sprijini pe habsburgi în detrimentul intereselor

protestante. Desigur, atâta timp cât propria lor siguranță părea să fie garantată de Pacea de la Augsburg, lutheranii nu aveau un interes deosebit în a face cauză comună cu calvinii.

În consecință, calvinii au fost cei care au depus primele eforturi serioase din partea protestanților pentru a realiza o anumită unitate interconfesională. Primul apel a fost făcut în *Irenicum* al lui Franz Junius din Heidelberg, publicat la Geneva în 1613, dar era prea general și conținea prea puțină substanță teologică pentru a-i impresiona pe lutherani. În Palatinat, cel mai important principat calvinist al Germaniei, un efort mai serios a fost depus în 1606, *Povața de bună credință a Bisericilor din Palatinat către toate celelalte Biserici evanghelice din Germania.*[6] Creștinii din Palatinat subliniau, pe bună dreptate, că papalitatea nu acceptase niciodată Pacea de la Augsburg și că, atunci când catolicii au recâștigat puterea la Aachen și Fulda, au uitat de toleranță și i-au expulzat atât pe lutheranii „protejați“, cât și pe calvinii neprotejați. Ei încercau să-i convingă pe lutherani că viziunea lor reformată asupra euharistiei nu era suficient de diferită de cea lutherană pentru a justifica refuzul de a face front comun împotriva Romei. În 1615, David Pareus a publicat un alt *Irenicum*, în care susținea că lutheranii și calvinii sunt de acord

asupra tuturor doctrinelor fundamentale, precum și asupra majorității articolelor de teologie și, prin urmare, ar putea și ar trebui să se unească împotriva Romei; în acest scop el a propus convocarea unui sinod general. Pareus a fost vehement combătut de Leonhard Hütter din Wittenberg, care a respins distincția lui Pareus dintre doctrinele fundamentale și articolele teologice. Pentru Hütter, întreaga Biblie era fundamentală.

O întâlnire a avut loc la câțiva ani după *Irenicum*-ul lui Pareus, între capelanul reformat al curții Paul Steinius din Kassel și teologul lutheran Balthasar Mentzer, pe care l-am menţionat deja ca iniţiator al unei cristologii moderate împotriva „ultraortodocșilor“ din Tübingen. Steinius a ținut o „predică de pace“ la Kassel, la 22 iunie 1618, la care Mentzer a răspuns în anul următor cu a sa lucrare *Apel bine intenționat*. Mentzer a negat faptul că cele două grupuri împărtășeau același fundament de credință, dar a recunoscut totuși o unitate și a făcut apel la „slujire reciprocă și dragoste dreaptă“[7]. În comparație cu denunțul amar cu care Hütter îi răspunsese lui Pareus, schimbul dintre Mentzer și Steinius a fost relativ cordial, deși nici una dintre părți nu și-a compromis poziția. Hütter murise în 1616, iar până la izbucnirea Războiului de Treizeci de Ani, lutheranii și calvinii se trataseră reciproc cu relativă curtoazie.

Din nefericire pentru speranțele părții reformate din Germania de a ajunge la o înțelegere cu mai puternicii lutherani, controversa arminiană a trezit temerile lutherane pe care ireniștii încercaseră să le liniștească. Rigoarea cu care calvinii ortodocși predestinaționiști i-au suprimat pe arminieni, în ciuda faptului că arminienii erau mai apropiați de ei în majoritatea temelor doctrinare decât lutheranii, i-a determinat pe lutheranii ortodocși să se teamă că, dacă îi tolerează pe reformați în teritoriile și Bisericile lor, aceştia vor încerca în curând să preia controlul. Această situație relevă o surprinzătoare lipsă de încredere din partea lutheranilor ortodocși, o lipsă de încredere care poate provenea din conștiința faptului că Luther și adepții săi, după ce au inițiat Reforma, i-au oprit destul de brusc progresul. Confruntați cu tot felul de radicali, Luther și adepții săi au considerat că au dus Reforma suficient de departe și că nimeni nu ar trebui să fie lăsat să o continue. Pentru reformați, bineînțeles, ca și pentru radicali și mai târziu pentru pietiști, aceasta părea a fi o jumătate de măsură.

Aceste eforturi de realizare a unității din ajunul Războiului de Treizeci de Ani au fost sortite eșecului din cauza temerilor lutheranilor și a ambițiilor ascunse ale calvinilor. Cu toate acestea, mulți calvini au fost uluiți de modul în

care lutheranii erau dispuși să le dea mână liberă catolicilor împotriva calvinismului, cu condiția ca propriile lor drepturi să fie cruțate. În devastatoarele, dar adesea indecisele lupte care au caracterizat primii ani ai războiului, faptul că protestanții nu s-au putut uni a permis părții catolice să obțină o serie importantă de victorii, care au culminat cu o înfrângere majoră a protestanților germani și boemi în 1629. Pe baza ascendentului astfel obținut, guvernul imperial german a publicat imediat așa-numitul Edict de Restituire, restabilind romano-catolicismul ca religie oficială în toate teritoriile protestante, fără a ține cont dacă acestea erau reformate sau lutherane. Lutheranii din Germania au înțeles brusc pericolul pe care și-l atrăseseră singuri prin faptul că nu au reușit să rămână aliații mai puțin numerosului grup reformat.

În cele din urmă, supraviețuirea protestantismului în Germania a fost posibilă doar printr-o promptă intervenție militară, mai întâi a suedezilor lutherani, apoi a francezilor catolici, care erau mai interesați de slăbirea habsburgilor decât de restabilirea catolicismului în Germania. Cu toate acestea, teologii lutherani și reformați au trebuit să facă un efort serios pentru a ajunge la un acord. Astfel s-a organizat un colocviu la Leipzig, în

1631, în care s-a ajuns la un acord cu privire la o gamă largă de probleme, însă controversa a continuat cu privire la prezența lui Cristos în euharistie și, cu mai puțină vigoare, cu privire la faptul dacă o persoană, odată ce a fost aleasă, mai poate cădea din har.[8] Din nefericire pentru optimismul pe care l-a generat Colocviul de la Leipzig, cauza reuniunii a fost preluată cu promptitudine de un prezbiterian scoțian bine intenționat, dar incapabil, John Durie. Durie a petrecut patru decenii lucrând pentru reunificare, călătorind prin toată Germania. Din nefericire, a stârnit mai multă suspiciune decât încredere. A primit o oarecare încurajare din partea lutheranilor suedezi, dar germanii au fost aproape în totalitate lipsiți de reacție.

b. Influențe sociniene

Irenismul a început cu eforturile depuse de calvinii ortodocși din punct de vedere cristologic pentru a-i convinge pe lutherani să facă front comun cu ei. În curând, socinienii – care deveniseră deja în mod clar unitarieni – li s-au alăturat, mai mult cu scopul de a obține toleranță și sprijin din partea protestanților ortodocși decât cu speranța formării unui front unit împotriva romano-catolicilor. Un prim efort a fost făcut de remarcabilul Jacobus Acontius, același om care a propus limitarea articolelor

fundamentale la afirmațiile impuse în mod categoric de Scriptură. Este posibil ca Acontius să fi studiat cu Melanchthon la Wittenberg și să-și fi petrecut ultimii ani din viață la Londra, în timpul domniei reginei Elisabeta I, unde a frecventat Biserica Străinilor, care fusese condusă cândva de Jan Łaski.

Fiindcă Acontius credea că numai acele doctrine cerute în mod explicit de Scriptură constituiau fundamentele credinței cu adevărat creștine, el a acceptat că toate marile confesiuni protestante sunt ortodoxe și i-a îndemnat pe toți protestanții să coopereze. A acceptat învățăturile Crezului Apostolilor, dar a acuzat faptul că acesta nu îi deosebește pe adevărații credincioși de adepții lui Satana, în măsura în care acest crez este folosit și de papalitate. Acontius a redactat un crez propriu, în care a omis doctrina niceeană a consubstanțialității. Nu este clar dacă a respins-o cu adevărat sau doar a considerat-o imposibil de demonstrat numai pe baza Scripturii, însă abordarea sa reducționistă seamănă cu cea adoptată mai târziu de socinieni. George Williams îl consideră pe Acontius mai degrabă un precursor al deismului decât un unitarian.[9]

Principala declarație doctrinară a socinienilor polonezi este faimosul Catehism Racovian din 1605, pe care Valentin Schmalz l-a definitivat după

moartea lui Faustus Socinus. Schmalz a oferit o traducere germană Universității din Wittenberg, în 1608, precum și o versiune latină regelui Iacob I al Angliei, patronul versiunii autorizate a Bibliei (*King James*), în 1609. (Regele Iacob a denunțat darul drept o carte a Satanei.) Asemenea lui Acontius, socinienii au redus la minimum numărul de articole de credință necesare. Această reducere li s-a părut perfect logică în măsura în care ei puneau accentul pe o înțelegere luminată și pe o viață morală, nu pe articolele care trebuie crezute. Însemnătatea pe care socinienii o dădeau problemei sincretismului se explică prin relația lor complexă cu reformații și lutheranii. Întrucât se considerau creștini și doreau să fie recunoscuți și acceptați ca atare, au încercat să minimalizeze importanța diferențelor față de protestanții mai ortodocși. Acest lucru l-au făcut într-o manieră foarte simplistă, negând importanța oricăror articole asupra cărora erau în dezacord. Protestanții, și în special cei reformați, erau preocupați să arate că nu erau socinieni și, în consecință, trebuiau să sublinieze importanța esențială a acelor articole. În același mod, lutheranii au reușit să răspundă reducționismului socinian doar prin sublinierea din nou a articolelor fundamentale de credință.

Atâta timp cât socinienii erau

concentrați în Polonia, și țara își menținea politica de toleranță religioasă, ei puteau simplifica și rescrie crezurile și confesiunile după cum doreau. Însă, când au devenit activi în Țările de Jos, socinienii s-au dovedit o rușine pentru arminieni. Asemenea socinienilor, arminienii au simțit că supraviețuirea lor în Țările de Jos depindea de capacitatea de a-i convinge pe calvinii dominanți că erau ortodocși din punct de vedere teologic și cristologic și că ar trebui să se bucure de toleranță; spre deosebire de socinieni, ei chiar erau ortodocși, cel puțin la început. Arminienii se aflau în poziția incomodă de a îmbrățișa o toleranță religioasă deplină față de toți creștinii protestanți, pe de o parte, în timp ce, pe de altă parte, încercau să demonstreze că socinienii nu erau creștini. În mod similar socinienilor, arminienii erau mai indiferenți față de crezuri și față de declarațiile confesionale decât erau calvinii sau lutheranii, pentru că ei puneau accentul pe modul de trăire a credinței, mai degrabă decât pe conținutul credinței.

Arminienii și socinienii s-au asociat pentru a încerca să obțină mai degrabă toleranța din partea majorității, decât unitatea pe baza unui consens asupra fundamentelor, ceea ce ar fi fost dificil pentru ei în orice caz. Mișcarea ecumenică modernă a stabilit niște

standarde doctrinare minimale pentru apartenență (unitarienii, de exemplu, nu sunt admiși), la fel ca ireniștii lutherani și reformați, dar în practică se comportă mai degrabă așa cum și-ar fi dorit socinienii și este mai interesată de chestiuni practice, cum ar fi dezvoltarea, decât de doctrină.

c. Încercările arminiene

În Palatinatul german, Biserica Reformată a convocat un sinod general pentru a-i reuni pe toți protestanții. Aproape în același timp, Jacob Arminius a făcut același apel în Țările de Jos (1605). Spre deosebire de germani însă, Arminius a inclus condiția ca majoritatea (adică reformații ortodocși din Țările de Jos) să nu fie lăsată să își impună opiniile asupra minorității, din care făceau parte adepții săi. Celebrul jurist Hugo Grotius (1583–1645), fondatorul disciplinei dreptului internațional, s-a alăturat îndemnului la unitate lansat de catolicul german moderat Georg Cassander.[10] Atitudinea lui Grotius a fost tipică pentru irenismul arminian: pe de o parte, el a reafirmat în mod expres doctrinele aflate în dispută, cum ar fi Nașterea din Fecioară și a Doua Venire; pe de altă parte, a subliniat că poruncile și făgăduințele lui Cristos sunt cele care stau la baza mântuirii, nu doctrinele Treimii sau ale celor două naturi ale lui

Cristos, care nu erau niște articole de credință necesare până în vremea lui Constantin cel Mare. Grotius, asemenea celor mai radicali anabaptiști, a considerat că instituționalizarea creștinismului este un rău.

Pe urmele lui Hugo Grotius, un alt arminian, Stephanus Curcellaeus, a declarat că este o eroare gravă să se ceară credință pentru fiecare doctrină care poate fi dovedită din Scriptură: creștinilor le poate fi pretinsă doar credința în acele învățături pe care Scriptura însăși le declară necesare pentru mântuire și în concluziile care sunt trase în mod corect din ele. Printre doctrinele pe care le considera necesare, Curcellaeus a numit doctrina conform căreia Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu, doctrina despre Dumnezeu și atributele sale, despre Creație, despre guvernarea providențială a lui Dumnezeu asupra lumii (dar fără a include predestinarea!) și despre intenția sa de a-i judeca pe oameni, făcuți după chipul său, răsplătindu-i pe cei virtuoși și pedepsindu-i pe cei răi. Pe de altă parte, nu este necesar să se creadă că Dumnezeu subzistă în trei Persoane divine și pe deplin egale; de fapt, acest lucru nu poate fi argumentat pe baza Bibliei. Este necesar să credem că Isus Cristos este un om adevărat, zămislit de la Duhul Sfânt și născut din Fecioara Maria,

și că este Fiul lui Dumnezeu și că el este însuși Dumnezeu, deși subordonat Tatălui. Modul în care cele două naturi sunt unite nu poate fi determinat, iar Nestorie nu poate fi condamnat pentru respingerea termenului nebiblic de *Theotókos*, „Maica lui Dumnezeu“[11]. Curcellaeus avea o înțelegere detaliată a celor trei funcții ale lui Cristos ca profet, preot și rege și a jertfelor sale substitutive prin care creștinii sunt împăcați cu Dumnezeu.

După ce a stabilit aceste cerințe moderate, Curcellaeus le-a slăbit și mai tare, făcând apel la toleranță reciprocă între cei care nu puteau fi de acord cu aceste lucruri. Philipp van Limborch, marele teolog sistematic al arminianismului timpuriu, a mers și mai departe decât Curcellaeus în a afirma că cerințele doctrinare sunt o funcție a autorității Bisericii, mai degrabă decât o deducție pe temeiul unei Biblii infailibile. Pentru el, erezia era un concept disciplinar legat de autoritatea Bisericii, mai degrabă decât un concept teologic care depindea de adevărul biblic. Philipp s-a despărțit de punctul de vedere acceptat atât de catolici, cât și de majoritatea protestanților, și anume că autoritățile civile au datoria de a impune o doctrină corectă, astfel că a făcut din aplicarea doctrinei o chestiune care ține exclusiv de disciplina Bisericii. În acest

fel, Philipp van Limborch a devenit arhitectul doctrinei moderne a toleranței religioase, care, cel puțin la început, nu s-a bazat pe indiferența față de problemele de doctrină corectă, ci pe convingerea că astfel de probleme nu sunt de competența autorităților seculare. El a văzut erezia nu ca pe o amenințare la adresa ordinii sociale, ci doar ca pe o amenințare la adresa Bisericii și care trebuie combătută de Biserică.

La fel ca socinienii mai radicali, arminienii au pus accentul pe trăire mai degrabă decât pe credință. Ei nu au fost de acord cu lutheranii și reformații cu privire la faptul că credința, în sensul de dreaptă doctrină crezută cu sinceritate, oferă motivația pentru o viață sfântă. Mai târziu, arminienii au început să privească mântuirea ca pe o recompensă pentru o viață trăită creștinește, deși această idee ar fi fost la fel de respingătoare pentru Arminius ca și pentru Calvin. Socinienii au fost mai puțin atașați de specificul doctrinar chiar și decât arminienii; de la început, ei au susținut că mântuirea se obține printr-o viață evlavioasă și morală.

Această dorință arminiană de a reduce la minimum numărul doctrinelor necesare și de a pune accentul pe viața morală ca mijloc de a obține armonia între diferitele grupuri creștine nu semăna deloc cu ceea ce doreau contemporanii lor lutherani. Lutheranii

doreau ca cerințele doctrinare necesare să fie absolut clare și bine stabilite, astfel încât să fie evident că toți creștinii se află în același loc în raport cu lumea necredincioasă. În schimb, arminienii trinitarieni, la fel ca socinienii unitarieni, au minimalizat doctrina și au pus accentul pe morală. Scopul lor era să cuprindă cât mai mulți oameni în eforturile lor de a crea o comunitate creștină de care Cristos să fie mulțumit. Deși arminienii și socinienii erau despărțiți prin diferențe semnificative în ceea ce privește teologia și cristologia, accentul lor practic pe moralitatea personală și publică și pe sarcina de a construi o comunitate crestină a deschis calea unor bogate relații viitoare.

4. Fundamentele

Ca o chestiune practică, arminienii și socinienii au încercat să înlesnească cooperarea dintre diferitele confesiuni prin reducerea numărului de doctrine pe care le considerau fundamentale. În schimb, atât lutheranii, cât și romano-catolicii au încercat să definească cât mai multe articole drept fundamentale pentru a-și justifica propria existență ca biserici independente. Lutheranii, romano-catolicii și creștinii reformați, spre deosebire de arminieni, nu căutau un minim numitor comun, un minim

doctrinar pe care să-l accepte toți, ci căutau mai degrabă să stabilească cât mai multe doctrine comune, astfel încât punctele aflate în dispută să fie reduse la minimum. Având în vedere această diferență, este evident că ceea ce sperau să înfăptuiască protestanții ortodocși și romano-catolicii prin „sincretism“ era destul de diferit de obiectivele arminienilor și socinienilor: cu cât părțile ortodoxe căutau un acord reciproc mai acceptabil, cu atât toleranța reciprocă era mai liberală.

Abordarea lui Acontius în chestiunea doctrinelor fundamentale are meritul simplității. În schimb, deși atât lutheranii, cât și reformații au pretins că operează pe principiul *sola Scriptura*, în practică au avut tendința de a prelua moștenirea crezurilor ecumenice și a primelor concilii, iar apoi de a încerca să demonstreze că această credință tradițională era de fapt în întregime scripturară. Este mai ușor să extragi doctrinele primite din crezuri și să încerci să arăți că sunt în concordanță cu Scriptura decât să începi cu Scriptura și să recreezi crezurile. La fel ca lutheranii și reformații, și spre deosebire de arminieni și socinieni, romano-catolicii aveau o structură elaborată de doctrine pe care le considerau fundamentale, dar în practică aveau tendința de a adopta o politică ceva mai arminiană și de a pune

accentul pe ascultare și pe faptele bune ale unei vieți trăite evlavios mai mult decât pe practicarea credinței doctrinare.

a. Considerații lutherane

Concentrarea exclusivă asupra îndreptățirii prin credință și indiferența față de conceptul de ascultare și de fapte bune le-au creat probleme lutheranilor în disputele cu catolicii. În mod firesc, a devenit extrem de importantă definirea precisă a ceea ce aparține credinței mântuitoare și a ceea ce nu, deoarece, implicit, o credință incorectă sau incompletă ar putea pune în pericol mântuirea individului. Romano-catolicii nu au întârziat să pună degetul pe acest punct sensibil. În cadrul Colocviului religios de la Regensburg din 1601, iezuitul Adam Tanner le-a spus omologilor săi lutherani că principiul Scripturii le cerea să ia tot ceea ce afirmă Scriptura ca articol de credință, iar faptul că ei respingeau conceptul catolic de credință implicită însemna că lutheranii trebuiau să cunoască tot ceea ce afirmă Scriptura pentru a putea crede în mod explicit.

Lutheranul ortodox Aegidius Hunnius a acceptat afirmația că toată Scriptura trebuie crezută, dar apoi a propus să se facă o distincție între lucrurile care trebuie crezute – adică tot ce afirmă Scriptura – și lucrurile care trebuie

considerate articole de credință. Astfel, Biblia relatează că Iuda a comis incest cu nora sa Tamar (Geneza 38:1–26), iar această poveste este adevărată și trebuie crezută, dar nu este un articol de credință. În schimb, Adam Tanner a înaintat ideea că este sarcina Bisericii în întregul ei să cunoască și să creadă tot ceea ce spune Scriptura, până la detalii, dar că această sarcină nu trebuie îndeplinită și de fiecare creștin în parte. Tot ceea ce trebuie să facă individul este să consimtă la adevărul corpului doctrinar păstrat cu fidelitate de Biserică. Astfel, pentru romano-catolici, credința era, în primul rând, o chestiune de acceptare a autorității învățăturilor Bisericii și de recunoaștere, în prealabil, că tot ceea ce Biserica predică este adevărat. Pentru lutherani, credința implică încrederea personală în Dumnezeu, nu doar acceptarea anumitor articole și recunoașterea faptului că tot ceea ce predică Biserica Romano-Catolică trebuie să fie adevărat. Cu toate acestea, din punct de vedere practic, este imposibil ca cineva să cunoască toate învățăturile Scripturii și, prin urmare, este imposibil ca cineva să aibă o credință explicită în fiecare afirmație scripturară. În consecință, în practică, lutheranul, asemenea catolicului, trebuie să fie dispus să afirme că unele articole aparțin substanței credinței și, prin urmare,

trebuie să fie cunoscute și crezute în mod explicit, în timp ce altele sunt secundare. Dificultatea pentru Hunnius și pentru ceilalți lutherani ortodocși provenea din încercarea de a justifica scripturar stabilirea anumitor articole tradiționale – majoritatea dintre ele subliniate atât de catolici, cât și de calviniști – și de a le reduce pe celelalte la o poziție secundară.

În 1608, socinienii din Polonia și-au dedicat traducerea germană a *Catehismului Racovian* Universității din Wittenberg. Facultatea de Teologie a întocmit o serie de răspunsuri, cel mai amănunțit fiind cel al lui Balthasar Meisner din 1623. Meisner a protestat față de tendinta socinienilor de a numi problemele importante simple chestiuni de opinie și decizie individuală[12]; în măsura în care el și alți lutherani s-au simțit chemați să apere ca fundamentale mai multe doctrine date la o parte de către socinieni, socinienii erau acum cei care stabileau ordinea de zi a lutheranilor. Asemenea romano-catolicilor la Regensburg, în 1601, Meisner a cerut, în teorie, acceptarea a tot ceea ce este afirmat în Biblie. Cu toate acestea, el susținea că nu este necesar să cunoști tot materialul istoric din Biblie pentru a fi mântuit.

Atât romano-catolicii, cât și lutheranii ortodocși au fost de acord, în principiu, că nu este necesar să cunoști întregul

conținut al Bibliei pentru a fi mântuit, și ambele confesiuni au cerut creștinilor să recunoască, în principiu, adevărul a tot ceea ce îi învață Scriptura, indiferent dacă cunosc sau nu o anumită învățătură scripturară. Pentru că negau conceptul de îndreptățire doar prin credință, catolicii erau dispuși să se mulțumească cu o credință implicită în învățături pe care nu le cunoșteau în mod explicit, dar lutheranii considerau că credința implicită este în contradicție cu însăși ideea de credință. Cu toate acestea, în măsura în care este practic imposibil pentru creștinul obișnuit să cunoască tot ceea ce afirmă Biblia, lutheranii au fost nevoiți să stabilească un număr limitat si ușor de gestionat de articole fundamentale care trebuie să fie crezute pentru a fi în posesia credinței mântuitoare. Aceasta este exact ceea ce a făcut Gerhard. Este, de asemenea, ceea ce au făcut și socinienii, dar au făcut-o din comoditate, deoarece ei nu credeau deloc în îndreptățirea prin credință. Din nefericire, întrucât Meisner a urmat politica de a apăra ca fundamentale toate articolele tradiționale pe care socinienii le-au atacat, în loc să încerce să le determine pe baza unor principii biblice explicite, setul său de principii fundamentale nu este sistematic și complet.

Succesorul lui Meisner în efortul de a

expune fundamentele lutheranismului a fost Nikolaus Hunnius (1585–1643), care, la 16 ani, își însoțise tatăl la Colocviul de la Regensburg. Chiar înainte ca Meisner să își elaboreze răspunsul, Hunnius a scris o *Examinare a erorilor foțienilor* (1618). Acest nume abuziv pentru socinieni a fost derivat din cel al patriarhului grec Fotie (Photios), din secolul al IX-lea, care se certase cu papa Nicolae I din cauza *Filioque*-ului adăugat Crezului de la Niceea. Este un mod ciudat de a-i desemna pe socinieni, deoarece patriarhul Fotie era ortodox, în ciuda divergențelor sale cu papa Nicolae, în timp ce socinienii respingeau crezurile ortodoxe de bază. Hunnius a continuat să scrie o *Diáskepsis* (*Examinare*) a diferențelor fundamentale dintre lutherani și calvini.[13] De fapt, *Diáskepsis*-ul subliniază punctele de acord dintre cele două mari confesiuni protestante și îi critică pe romano-catolici și pe socinieni.

Din nefericire pentru speranțele lui Hunnius de cooperare lutherano-calvină, Sinodul Calvinist Neerlandez de la Dordt (1618–1619) a luat măsuri ferme pentru a-i reprima pe arminieni, dându-i lui Hunnius impresia că nu este posibil să colaboreze cu calvinii decât dacă este dispus să le cedeze fiecare punct aflat în dispută. Drept urmare, Hunnius s-a întors împotriva proiectelor de reuniune, iar ultima sa lucrare importantă, scrisă în

1641, s-a opus eforturilor lui John Durie de a-i unifica pe lutheranii și calvinii germani, tulburaţi de nenorocirile Războiului de Treizeci de Ani. Durie, un prezbiterian scoțian, credea că este chemat să îi împace pe protestanții care se certau între ei, călătorind neîncetat prin Germania în acest scop. Nikolaus Hunnius, care la început fusese dispus să prezinte câteva doctrine ca fundamentale și altele ca neesențiale, a revenit în cele din urmă la punctul de vedere susținut de tatăl său Aegidius, anume că creștinii trebuie să accepte tot ceea ce îi învață Scriptura, nu doar articolele fundamentale. Lucrarea lui Andreas Sennert din 1666 arată cât de mult era influențat lutheranismul de sentimente anticalvine. Sennert a definit treizeci și trei de articole de credință, dintre care le-a numit fundamentale doar pe primele trei. Acestea erau articole care îi deosebeau pe lutherani de reformați: harul și milostivirea universală a lui Dumnezeu, meritul universal al lui Isus Cristos și chemarea universală prin Cuvânt.[14] Punctele clasice ale vechilor crezuri, pe care lutheranii le împărtășeau cu calvinii, plus doctrina îndreptățirii, pe care o aveau de asemenea în comun, au fost reduse la o importanță secundară.

b. Răspunsuri calvine

Gisbert Voet (1588–1676), eminentul

cărturar scolastic calvin din Țările de Jos, a scris *Despre articolele fundamentale și erori*, în 1637. În această scriere el a îmbrățișat poziția prezentată de iezuitul Tanner la Regensburg, în 1601, afirmând că toate articolele de credință – adică tot ceea ce afirmă Biblia – sunt fundamentale și necesare pentru mântuire. În general, aceasta a fost poziția teoretică a părții reformate, precum și a mai multor bibliști de mai târziu, care nu sunt legați de o anumită tradiție confesională. În practică însă, reformații, precum catolicii și lutheranii, pun accentul pe anumite articole fundamentale.

În 1661, profesorul reformat de teologie Sebastian Curtius din Marburg a făcut o distincție între fundamentul cunoașterii și fundamentul credinței. Pentru credință, doar acele articole care se referă direct la mântuirea în Cristos trebuie considerate fundamentale și, prin urmare, necesare. Fundamentul cunoașterii este Scriptura și nimeni nu poate fi mântuit dacă respinge acest fundament, dar nu este necesar ca credința explicită a cuiva să se extindă la tot ceea ce conține Scriptura.[15] În Zürichul reformat, Johann Heinrich Heidegger s-a opus provocării catolice de a prescrie numărul de articole necesare pentru mântuire și a reafirmat că, întrucât Scriptura este perfectă, tot ceea ce conține trebuie crezut în mod explicit.

În practică, el a cedat și a admis că nu este necesar ca totul să fie cunoscut în mod explicit. Romano-catolicii continuau astfel să exploateze această ambiguitate în înțelegerea protestantă a credinței mântuitoare.

5. Impulsul pietist

Georg Calixtus (1586–1656), profesor de teologie la nou înființata Universitate din Helmstedt (închisă în urma războaielor napoleoniene), a dezvoltat o teologie de mediere în căutarea unei înțelegeri cu calvinii; la fel ca Melanchthon și ca filipiștii de dinaintea lui, Calixtus era oarecum tradiționalist și a încercat să arate că lutheranismul era în esență în armonie cu ceea ce crezuse Biserica primară. Făcând acest lucru, el a diminuat unele dintre elementele distinctive ale lutheranismului, câștigând astfel laude din partea unor romano-catolici și ostilitate din partea apărătorilor ortodoxiei lutherane, cum ar fi Johann Gerhard și prolificul teolog sistematic Abraham Calov (1612–1686). La fel ca Jan Łaski, Calixtus și-a găsit admiratori printre ecumeniștii moderni.[16] Teologii de la Helmstedt erau interesați de științele naturale și de matematică, precum și de teologie; unele dintre preocupările lor au fost duse mai departe de marele matematician Gottfried

Wilhelm von Leibniz (1646–1716), care a încercat, de asemenea, să promoveze cauza sincretistă prin intermediul dialogului teologic.

a. Ortodoxia reformatoare: un pas înspre pietism

Eforturile unor dogmatiști precum Gerhard și Calov au produs structuri impresionante de teologie ortodoxă, în timp ce, în paralel, teologii de la Helmstedt și din alte părți își extindeau ofertele de fraternitate către catolici și calviniști. Însă toată această fertilă activitate teologică făcea prea puțin pentru a răspunde nevoilor spirituale ale oamenilor obișnuiți. Pornind de la impulsurile „creștinismului practic“ al lui Johann Arndt, a apărut o școală lutherană care a încercat să combine dogmatica ortodoxă cu religia practică populară. Numită „ortodoxie reformatoare“, aceasta formează un fel de punte către pietismul lutheran.

Primul pas important făcut de ortodoxia reformatoare în direcția care a dus la pietism a constat în efortul de a pune în aplicare conceptul lui Luther despre preoția tuturor credincioșilor. În practică, protestantismul era dominat la fel de puternic de profesori și pastori precum catolicismul de episcopi și preoți. Luther păstrase principiul spovedaniei individuale la preot (*Ohrenbeichte*), însă

oricare ar fi caracteristicile sale pozitive, spovedania individuală avea tendința de a-l îndepărta pe pastor de poporul său. În timpul și imediat după Războiul de Treizeci de Ani, trei lutherani, Johann Matthaeus Meyfart (1590–1642), Johann Quistorp (1584–1648) și Theophil Grossgebauer (1627–1661), au încercat să aducă lutheranismul mai aproape de popor.

Ideea preoției tuturor credincioșilor avea, de asemenea, implicații democratice pentru societate. Johann Valentin Andreae (1586–1654), influențat de utopiile catolicului englez Thomas Morus (1478–1535) și ale dominicanului Tommasso Campanella (1568–1639), a propus crearea unui fel de republică creștină, o Christopolis, numită o mică „colonie a Ierusalimului zidit de Arndt“[17]. Această scurtă străfulgerare de idei social-democratice în rândul lutheranilor – care, de altfel, erau destul de fideli autorității princiare – se baza pe ideea că cei care sunt apți să exercite autoritatea spirituală în cadrul preoției tuturor credincioșilor sunt, de asemenea, apți să își asume și responsabilități civile. Calvinii, în schimb, din cauza accentului pus de Calvin pe natura căzută a omului, doreau să limiteze autoritatea conducătorilor.

Ortodoxia reformatoare a reprezentat o mare încercare a lutheranilor de a

produce rezultate perceptibile în societate pe baza doctrinelor evanghelice, pe care Luther reușise să le stabilească în multe state germane. Luther a cochetat pentru scurt timp cu ideea unei *ecclesiola in ecclesia*, o mică biserică de creștini dedicați personal în cadrul Bisericii mai mari a creștinilor oficiali, dar în curând s-a obișnuit cu ideea unei *Landeskirche*, sau „Biserică teritorială (instituționalizată)“. În loc să se dedice ajutorării enoriașilor pentru a înțelege și a aplica principiile evanghelice pe care Luther le redescoperise, mulți teologi lutherani și-au consumat cea mai mare parte a energiei în certuri cu reprezentanții altor confesiuni, precum și între ei. Noul accent protestant pus pe erudiția academică i-a îndepărtat pe pastori și controversele lor de oameni și de preocupările lor, la fel de mult cum erau și preoții. Încă din 1580, lutheranismul arăta în mod evident simptome de „ortodoxie moartă“.

Nu numai că Biserica nu reușea să transforme societatea, dar Războiul de Treizeci de Ani le-a dat multora sentimentul că însăși societatea se prăbușește. Inspirată de succesul de scurtă durată al puritanilor englezi, ortodoxia reformatoare a crezut că poate transforma societatea germană dacă îi determină pe creștini să își practice religia în mod consecvent. În 1661,

Grossgebauer și-a publicat apelul, *Vocea veghetorului din Sionul ruinat*[18]. Accentul pus de această mișcare pe individ și pe viața sa personală marchează o tranziție către motivele pietismului lutheran.

b. Muzica bisericească

Martin Luther a introdus imnuri pline de înțeles, cântate în limba poporului, ca unul dintre aspectele fundamentale ale cultului Reformei. Prima fază a Reformei a scos Biserica universală din centrul atenției și a înlocuit-o cu comunitatea locală; acest al doilea val al Reformei, dacă îl putem numi așa, a redirecționat mai departe atenția de la comunitate către credinciosul individual. Creștinii au început să cânte „eu“ mai degrabă decât „noi“. Imnul, pe care Luther l-a evidențiat inițial în efortul de a permite tuturor oamenilor să participe la cult și să încerce un simțământ de unitate, a ajuns să fie expresia individului în căutarea lui Dumnezeu; în forma sa extremă, a devenit vehiculul unei preocupări individualiste faţă de propriul ego.

c. Jakob Böhme

Individualismul în religie ia adesea forma misticismului. Atât ortodoxia, cât și pietismul au fost influențate de un om a cărui contribuție religioasă sfidează orice clasificare, Jakob Böhme (1575–1624).

Misticismul său oferă o legătură între Reformă, preocupată de doctrină, și mișcarea romantică din secolul al XIX-lea, care a abandonat în mare parte doctrina în detrimentul sentimentelor. Având impresia că a fost inspirat de Duhul Sfânt, Böhme s-a abătut de la standardul Reformei de interpretare istorico-gramaticală a Scripturii și a început să privească Crucea și alte concepte și simboluri specific creștine drept universale: Crucea nu era importantă ca istorie, ci ca o „conjuncție a contrariilor", o viziune care amintește de gnosticism. În 1613, în urma unui proces de erezie, Böhme a fost obligat să păstreze tăcerea, însă discipolii au continuat să vină în număr mare la el; Böhme se vedea pe sine însuși ca pe un fel de catalizator al conflictului apocaliptic final, dintre Cristos și Satana.

O biografie a lui Böhme a fost scrisă de Abraham von Franckenberg (1593–1652), care l-a apreciat ca pe un mare profet și lider spiritual. Franckenberg, un protestant, i-a prezentat lucrările lui Böhme unui alt protestant, Johannes Scheffler (1624–1677). Scheffler a crezut că mistica, precum cea a lui Böhme, ar putea să facă legătura între barierele doctrinare dintre confesiuni. Când lutheranii ortodocși au protestat împotriva acestei idei, Scheffler a abandonat lutheranismul și a devenit

catolic, scriind sub pseudonimul „Angelus Silesius“. Discipolul lui Scheffler, Quirinus Kuhlmann (1651–1689), l-a proclamat pe Böhme ultimul profet și purtător al Evangheliei Eterne; pentru această erezie, Kuhlmann a fost ars pe rug de autoritățile catolice. Kuhlmann a fost asociat pentru scurt timp cu Gottfried Arnold (1666–1714), autorul masivei lucrări intitulate *Istoria imparțială a Bisericii și a ereticilor* (1699–1700). Și el vedea în mistică soluția la fragmentarea Bisericii.

6. Pietism și ortodoxie

Sincretismul nu reușise să-și atingă scopul de a obține un consens creștin; ca mișcare de compromis, nu putea face față angajamentului fervent al atâtor lutherani ortodocși, calvini și romano-catolici. Singura modalitate de a-i aduce împreună pe creștini nu era convingându-i să cadă de acord asupra unui fel de confesiune prin găsirea unui minim numitor comun, ci oferindu-le ceva care să-i inspire mai mult decât doctrinele ortodoxe. Ortodoxia reformatoare, fără a abandona doctrinele corecte, își îndreptase atenția spre creștinismul practic. În schimb, Jakob Böhme și alți mistici păreau gata să abandoneze cu totul elementele specifice ale diferitelor tradiții ortodoxe. În a doua

parte a secolului al XVII-lea a apărut o nouă mișcare, ce avea să afecteze viitorul protestantismului și, prin el, al civilizației europene, la fel de mult ca Reforma și Iluminismul. Pentru mulți, noua mișcare, cunoscută sub numele de pietism, a reprezentat revitalizarea creștinismului; pentru unii, inclusiv pentru fondatorul mișcării, Philipp Jakob Spener, a reprezentat împlinirea a ceea ce Reforma promisese. Pentru alții, inclusiv pentru teologul neoortodox modern Karl Barth (1886–1968), reprezintă abandonarea Bisericii și a doctrinei ortodoxe și este una dintre cele mai schismatice forțe din cadrul creștinătății. Asemenea lui Karl Barth, Francis A. Schaeffer (1912–1984) consideră că pietismul reprezintă individualismul religios și sentimentalismul duse la o extremă periculoasă, deși Schaeffer este mai îngăduitor decât Barth în evaluarea realizărilor acestui curent.[19]

Din perspectiva noastră, pietismul a continuat ceea ce începuse Reforma, transformând conceptul de erezie în ceva practic irelevant. Reforma a legitimat de fapt și a instituit în mod oficial diviziuni permanente în cadrul creștinismului, lucru adesea evidențiat, dar niciodată acceptat înainte de secolul al XVI-lea. Atunci când ortodoxia unei confesiuni este erezia alteia, conceptul de erezie ca o abatere obiectivă de la un consens creștin

general acceptat devine inaplicabil. Pietismul a făcut din religie o chestiune atât de personală, încât întrebările despre doctrină au degenerat adesea în simple chestiuni de opinie personală. Pietiștii de la început au fost de fapt ortodocși, așa cum mulți pietiști au fost de-a lungul anilor care au urmat, dar ei au îndreptat atenția creștinilor de la ortodoxie și erezie către pietate și disciplină personală.

a. Pietismul: o problemă istorică

Reformatorii se vedeau pe ei înșiși drept cei care trebuie să recupereze credința autentică a Noului Testament și, într-o mai mică măsură, a Bisericii primare. Reformatorii magisteriali precum Luther, Zwingli, Calvin și arhiepiscopul anglican Thomas Cranmer (1489–1556), în ciuda principiului *sola Scriptura*, au preluat tradiția creștină în grade diferite și au rezistat încercărilor „fanaticilor“ de a recrea Biserica primară a primului secol. Rezultatul, bineînțeles, a fost reapariția unei teologii ortodoxe și a unei vieți bisericești extrem de structurate, care nu reușea să satisfacă toate nevoile și dorințele spirituale care au dus la apariția Reformei.

La un secol și jumătate după ce Luther și-a afișat tezele, nu mai erau doar radicalii care simțeau că Reforma sa se terminase cu jumătăți de măsură înainte

să fi fost pe deplin înfăptuită. Cei care se simțeau chemați să reia lucrarea reformării credeau că se continuă ceea ce Luther începuse. Așa cum Luther afirmase că adevărata credință a primilor creștini fusese ocultată de straturi de tradiție nebiblică și de teologie scolastică, tot așa simțeau și ei că inițiativele lui Luther fuseseră înăbușite într-o nouă scolastică. Albrecht Ritschl, un clasic al istoriei pietismului, face o analiză diferită și vede pietismul nu ca pe o împlinire a Reformei, ci ca pe o reînnoire a impulsului misticii medievale.[20]

Care este punctul de vedere corect? Este pietismul o împlinire a lutheranismului sau o întoarcere la mistică? Întrebarea este complicată de faptul că Luther însuși a fost atras de mistici, care i s-au părut a fi exemple mai autentice de credință și viață creștină decât teologii și filozofii scolastici ai Evului Mediu. Este probabil corect să spunem că, în măsura în care Luther a reprezentat individualismul în religie și s-a opus religiei formale și colective a catolicismului tradițional, pietismul a continuat pe calea pe care el a deschis-o. În măsura în care a reprezentat o nouă ortodoxie și noi forme instituționalizate, pietismul a reprezentat o revoltă, astfel că a fost imediat atacat de adepții ortodocși ai lui Luther.

b. Principiile pietismului

Creștinismul practic al lui Arndt, ortodoxia reformatoare și mistica au contribuit la apariţia pietismului. Fiecare dintre aceste curente a căutat să dezvolte implicațiile practice ale credinței susținute formal, viața creștină sau așa-numita *praxis pietatis*, „practica pietății“, care a devenit preocuparea fundamentală a pietismului. Ortodoxia reformatoare, după cum ne amintim, făcuse efortul de a reforma întreaga societate „creștină“ într-un mod care, dacă ar fi avut succes, ar fi produs rezultate utopice. Pietismul a renunțat la acest efort și s-a concentrat pe ceea ce noi numim principiul *ecclesiola in ecclesia*, „mica Biserică în Biserică“. Luther însuși avusese tendinţa de a stabili principiul *ecclesiola* ca parte a lucrării sale reformatoare, dar în curând s-a hotărât să urmeze principiul opus al unei Biserici teritoriale.

Astfel, mișcarea pietistă a atins cel puțin unul dintre obiectivele pe care Luther le-a avut în vedere la un moment dat: crearea unei comunități restrânse de credincioși adevărați și ascultători, activi din punct de vedere spiritual și profund implicați în cadrul unei Biserici teritoriale mai prozaice, convenționale și adesea indiferente. Dar în măsura în care pietismul nu făcea decât să pună în practică la scară limitată ceea ce

protestantismul ortodox aștepta în teorie de la toți membrii Bisericii, adică de la întreaga populație a unui stat „creștin“, însăși existența sa era un afront adus slujirii ortodoxe. Dacă Biserica ar fi fost eficientă, nu ar mai fi fost loc pentru adunările celor austeri; tentativa alcătuirii acestora, cu oricât de mult tact ar fi prezentat proiectul, este întotdeauna un afront adus ortodoxiei consacrate.

c. Începuturile

Într-un fel, orice variantă serioasă de creștinism trebuie să fie într-o anumită măsură pietistă, astfel că este dificil să vorbim despre începuturile pietismului. Termenul a intrat în uz odată cu Philipp Spener și August Hermann Francke, la sfârșitul secolului al XVII-lea, dar elementele pe care acum le recunoaștem ca pietiste începuseră să apară cu câteva decenii mai devreme, în Bisericile reformate din Țările de Jos. Gisbert Voet (1588–1676), supranumit „papa neerlandez“ datorită autorității sale spirituale larg recunoscute, a adunat un mic grup de creștini care încerca să-și conformeze viața legilor lui Dumnezeu; ei au fost încurajați în „precizie“, care devenise o preocupare importantă a pietiștilor de mai târziu și care anticipa abordarea metodiștilor.

Jean de Labadie (1610–1674), un iezuit francez care îmbrățișase credința

reformată și se refugiase pentru o vreme la Geneva, a încercat să fondeze acolo o congregație formată numai din membri a căror viață dădea dovadă că erau predestinați la mântuire. Mai târziu, în Țările de Jos, a devenit pastorul unei comunități francofone din Middelburg, pe care a determinat-o în cele din urmă să se separe de Biserica instituționalizată, cea reformată. Comunitatea pe care a înființat-o a continuat să existe în regiunea germană Frisia de Est timp de câteva decenii după moartea sa, practicând o formă restrânsă și voluntară de comunism creștin.

Labadie a fost mai degrabă un legalist, iar un fel de atenție „voluntară“ sau presupus spontană față de lege este o trăsătură caracteristică atât a pietismului timpuriu, cât și a celui modern. O abordare mai mistică a fost reprezentată de pastorii neerlandezi Willem și Gerhard Teelinck, care, asemenea legalistului Labadie, au îndemnat la separarea de ipocrizia și indiferența Bisericii instituționale, deși formal au rămas în cadrul acesteia. Acest precursor neerlandez al pietismului german a fost motivat de interesul tipic calvin de a face ca viața comunității să corespundă mărturisirii sale de credință. Ceea ce îl deosebea de Calvin a fost faptul că a renunțat la efortul de a asigura o astfel de conformitate din partea tuturor

membrilor unei Biserici teritoriale și a încercat să o obțină la o scară mai limitată în cadrul unei comunități separatiste. „Precizia“ și „puritanismul“ sunt termenii folosiți pentru a descrie eforturile lui Voet și ale altor separatiști neerlandezi.

Între începuturile mișcării adunărilor neerlandeze și nașterea adevăratului pietism în Germania se află teribila catastrofă a Războiului de Treizeci de Ani. Pentru unii, războiul a fost cel care a furnizat impulsul decisiv pentru a transforma ortodoxia reformatoare în pietism. O nouă ediție a *Adevăratului creștinism* al lui Arndt a fost publicată de Philipp Jakob Spener (1635–1705) în 1675, semnalul de început al noii mișcări. Impresia lui Spener de a construi pe moștenirea ortodoxiei reformatoare este indicată de dorința sa ca Johann Valentin Andreae să poată fi readus la viață.

d. Philipp Jakob Spener

Deși mai multe curente și acțiuni care seamănă cu cele ale pietismului au fost prezente în protestantismul nord-european timp de decenii, mișcarea propriu-zisă a luat naștere odată cu Spener. Ca student la teologie, Spener l-a aprofundat atât pe Luther, cât și literatura puritanismului englez. El a vizitat Basel, Geneva și Lyon și a ajuns să-l cunoască pe Jean de Labadie și

comunitatea sa. În 1663, Spener a fost chemat la Strasbourg, iar în 1666 la Frankfurt. El a adunat în jurul său mici grupuri de tineri zeloși în ceea ce a ajuns să fie numit *collegia pietatis*, „colegii ale pietății“. A scris o prefață la noua sa ediție a *Adevăratului creștinism* a lui Arndt, iar această prefață s-a dovedit atât de populară, încât a fost publicată în curând, separat, sub numele de *Pia Desideria* (*Dorințe pioase*), cu subtitlul „Dorință din toată inima pentru o îmbunătățire plăcută lui Dumnezeu a adevăratelor Biserici evanghelice, împreună cu câteva simple propuneri creștinești în acest scop“. Abraham Calov, cel mai strălucit dogmatist lutheran ortodox al vremii, a apreciat cartea *Dorințele pioase* a lui Spener.

Spener a făcut șase propuneri precise, dintre care cele mai multe ar putea fi pe placul oricărui pastor creștin serios: în primul rând, el a cerut un studiu biblic personal aprofundat și intensiv; în al doilea rând, punerea în practică a idealului preoției tuturor credincioșilor; în al treilea rând, atenție la îndatoririle iubirii frățești; în al patrulea rând, încetarea polemicilor teologice; în al cincilea rând, o reformă a educației teologice; și în al șaselea rând, predici menite să-i edifice pe ascultători, mai degrabă decât să arate erudiția predicatorului. Acest eseu a devenit

manifestul pietiștilor.

Spener dorea ca micile sale colegii ale pietății să rămână în cadrul Bisericii, dar unii dintre prietenii săi au început să se despartă de ea. Spener, în schimb, a asigurat în mod repetat autoritățile bisericești și civile că programul său nu era separatist. În 1686, principele elector Johann Georg III al Saxoniei l-a chemat pe Spener la Dresda pentru a-l numi capelan al curții, cel mai prestigios post al lutheranismului german. Când s-au ivit tensiuni cu principele elector lutheran, Spener s-a adresat ducelui reformat de Brandenburg, care i-a oferit un post similar la Berlin. Disponibilitatea lui Spener de a se muta din Dresda lutherană în Berlinul calvin arătă că distincțiile confesionale nu erau de o importanță primordială pentru el. La scurt timp după aceea, noul principe elector saxon, August cel Puternic, a acceptat catolicismul pentru a deveni rege al Poloniei. Casa domnitoare prusacă a devenit Mecena pietiștilor până la domnia scepticului rege Frederic cel Mare (1740–1786), prietenul lui Voltaire.

Spener credea că știa exact care este locul său în istoria Bisericii, pe care a împărțit-o în epoci de câte trei sute de ani fiecare. Prima epocă de aur s-a încheiat cu Constantin și Conciliul de la Niceea din 325. Apoi a venit epoca patronajului imperial, urmată de scolastică. Cea de-a

patra, care a început cu ascensiunea misticii, a adus cu sine o eliberare de sub decadența și corupția papalității medievale și a teologiei scolastice. Cea de-a cincea perioadă, începând cu Luther, a reprezentat o mare îmbunătățire, însă reformele lui Luther au atins doar doctrina, nu și viața. Astfel, Spener considera că sarcina sa este aceea de a reforma viața pentru a corespunde reformei doctrinei lui Luther. Ascensiunea scolasticii protestante a oprit Reforma, însă Spener și aliații săi erau hotărâți să o pună din nou în mișcare. Viziunea sa asupra Bisericii Romane și a papalității era la fel de critică precum cea a lui Luther: în ochii săi, papa se punea în locul lui Cristos și merita titlul de Anticrist. Cel mai mare eșec al Romei consta în promovarea rațiunii și a filozofiei în locul cunoașterii Scripturii.

Spener l-a admirat pe Luther și a considerat că învățătura sa este corectă, dar nu a fost dusă până la capăt. Din cauza eșecului lui Luther de a reforma viața creștină, apăruse o nouă scolastică. Teologia înflorea în universități, însă copiii nu erau învățați catehismul. Succesorii lui Luther au abandonat practic conceptul său de preoție a tuturor credincioșilor. Pe când cei mai credincioși dintre urmașii lui Luther se certau constant între ei, iar cu cei care nu

erau lutherani intrau în dispute polemice, Spener și pietiștii săi au renunțat la polemici pentru a se concentra asupra nevoilor practice, sociale. Drept urmare, ei au câștigat aprecierea lumii seculare acolo unde teologii mai ortodocși semănaseră doar zâzanie.

Primii pietiști aveau o credință din toată inima, dar pentru că nu s-au certat în privința doctrinelor, comportamentul lor i-a făcut pe alții să creadă că pentru ei doctrina este mai puțin importantă decât afirma dintotdeauna ortodoxia. Făcând religia din ce în ce mai individualistă și fiind relativ nepăsători față de doctrină, pietiștii au făcut ca vechea distincție dintre ortodoxie și erezie să pară artificială și irelevantă pentru cei care au venit după ei.

e. Urmașii lui Spener: Francke și Zinzendorf

Spener și prietenii săi au stârnit o energie extraordinară, la fel de mare ca cea care a marcat începutul Reformei sau fondarea ordinelor cerșetoare în Evul Mediu. Ei au fondat instituții pentru orfani și bătrâni; au înființat școli și au publicat foarte mult; s-au angajat în evanghelizarea personală și în misiuni externe. De fapt, mișcarea misionară protestantă este un produs al pietismului. Protestantismul a început ca un zel pentru adevăr și, timp de decenii, a părut

dezinteresat de faptele bune, sau cel puțin de doctrina faptelor bune, pe care a lăsat-o în întregime în seama papalității. Pietismul a fost cel care a readus în prim-planul protestantismului însemnătatea faptelor și, pe termen lung, a permis apariția unui creștinism nondogmatic care uneori pare incapabil să răspundă la cele mai simple întrebări doctrinare.

Cei doi succesori ai lui Spener, August Hermann Francke (1663–1727) și contele Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), au avut fiecare o contribuție aparte. În plus, Zinzendorf a avut o influență foarte importantă asupra lui Wesley, astfel că, indirect, pietismul a dat nastere mișcării metodiste din lumea anglo-saxonă. Francke a fost pentru pietism ceea ce Pavel a fost pentru creștinism – nu fondatorul său, dar cu siguranță cel care i-a dat caracterul său specific. Contribuția sa definitorie a fost accentul pus pe experiența convertirii și a nașterii din nou. În 1689, Francke a început să organizeze *collegia biblica*, „seminare biblice“; deși el însuși nu a făcut dintr-un anumit tip de experiență de convertire criteriul mântuirii omului, mulți dintre adepții săi au ajuns la această concluzie. Teologii ortodocși din Leipzig au protestat împotriva activităților lui Francke, dar acestuia i s-a oferit imediat o catedră la nou înființata Universitate din Halle, care avea să

devină citadela pietismului vreme de câteva decenii. Prietenul și colaboratorul său, Freiherr von Canstein, a fondat Societatea Biblică din Halle în 1710. În decurs de șapte ani, noua societate a distribuit 80.000 de Biblii complete și 100.000 de exemplare ale Noului Testament, în comparație cu cele doar 20.000 de Biblii tipărite în toată Germania între 1534 și 1626.[21] Precum Spener, Francke a fost ortodox din punct de vedere teologic, dar, concentrându-se asupra experienței creștine și a nașterii din nou, a avut tendința de a lăsa problemele doctrinare în fundal.

Contele von Zinzendorf provenea dintr-o familie nobilă care fusese forțată să părăsească Austria în urma Contrareformei de acolo. Tatăl său îl cunoștea pe Spener, așa că l-a trimis la școala lui Francke pentru fiii aristocrației din Halle, unde a fost convertit la vârsta de 15 ani. Pe moșiile familiei de la Oberlausitz, în Saxonia, Zinzendorf a oferit un refugiu pentru protestanții vorbitori de limbă germană din Boemia habsburgică și Moravia. Colonia a fost amplasată pe un mic deal, Hutberg, dar și-a schimbat numele în Herrnhut („protecția Domnului“).

Zinzendorf a vrut să facă religia plăcută și, de fapt, a reușit să transforme pietismul în ceva emoțional și sentimental, concentrându-se asupra

suferințelor, rănilor și sângelui lui Isus, înțelese ca sursa noastră de încredere. O mare parte din imnografia protestantă contemporană este influențată direct sau indirect de Zinzendorf, deși teme similare au fost prezente în pietatea creștină încă de la începuturile sale. Odată cu Zinzendorf pare să se fi ajuns la o tranziție. Mișcarea ortodoxă reformatoare, scriitorul de imnuri Paul Gerhardt și Spener puseseră cu toții accentul pe individ și pe răspunsul acestuia la mesajul creștin, într-un efort de a se asigura că doctrinele teologice obiective produc un rezultat tangibil în credincios. Pe vremea lui Zinzendorf, sentimentalismul părea să devină mai important decât adevărul obiectiv pe care se bazase inițial. Primul mare teolog liberal modern, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), care provenea dintr-un mediu pietist, avea să înlocuiască în esență întru totul doctrina cu afectul.

Zinzendorf a subliniat experiența personală de comuniune a individului cu Cristos ca bază pentru o adevărată unitate între credincioși. Mica sa comunitate din Herrnhut a dezvoltat o mișcare misionară uimitoare și, timp de peste un secol, a fost forța dominantă a misiunilor protestante germane. În ciuda faptului că pietiștii îi depășeau pe lutheranii mai convenționali în niște domenii de activitate în care lutheranii ar

fi trebuit să domine, ortodoxia a avut tendința de a privi pietismul nu ca pe un aliat, ci ca pe o amenințare.

f. Conflictul cu ortodoxia

Primele conflicte între lutheranii ortodocși și pietiști au apărut ca urmare a tendinței pietiștilor de a forma adunări separate și de a disprețui asocierea cu Biserica instituțională. Până în 1695, pietiștii înființaseră mici adunări în toată Germania, iar teologii ortodocși au început să caute greșeli ce ar putea fi imputate lui Spener. Numai în 1695 au fost publicate cincisprezece atacuri diferite împotriva lui. Cea mai substanțială critică a pietismului a fost publicată după moartea lui Spener de către un profesor din Wittenberg, Valentin Ernst Löscher (1673–1749)[22]. Pietismul a profitat din plin de favorurile pe care le primea din partea curții prusace și a Universității prusace din Halle. Francke însuși dorea să reformeze societatea prin intermediul Bisericii și, deși s-a folosit de toate mijloacele spirituale disponibile, a primit cu bucurie și ajutorul politic oferit de regele Prusiei. În 1729, regele Frederic Wilhelm I a emis un ordin prin care toți candidații la posturi magisteriale din Prusia trebuiau să studieze timp de doi ani la Halle. În 1723, presiunea pietistă a dus la îndepărtarea de la catedra universitară a

unuia dintre cei mai importanți filozofi germani, Christian von Wolff (1679–1754). Scepticul monarh Frederic II l-a readus înapoi la catedră pe Wolff imediat după ce a preluat tronul în 1740.

g. Problemele pietismului

Pietismul nu a fost o erezie în nici un sens al cuvântului, dar, punând accentul pe experiența personală și pe sentimentul religios, a eliminat multe obstacole din calea ereziei. Löscher a criticat pietismul pentru că prețuia pietatea mai presus decât adevărul. Lutheranismul ortodox îi oferea credinciosului siguranță pe baza Cuvântului infailibil al lui Dumnezeu. În schimb, pietismul îl încuraja pe credincios să-și caute o siguranță subiectivă prin exerciții spirituale, care adesea degenerau într-un nou tip de legalism. Pietismul, mai ales din vremea lui Francke încoace, tinde spre perfecționism – doctrina conform căreia adevăratul credincios poate și chiar trebuie să evite orice păcat în viața prezentă. Löscher i-a acuzat pe pietiști că l-au abandonat pe Luther pentru misticii de dinaintea Reformei și pentru spiritualiștii din epoca Reformei.

În esență, pietismul a încercat să-i facă pe credincioșii creștini activi, fericiți și eficienți, ajutându-i să trăiască o experiență mai intensă a convertirii și a comuniunii cu Dumnezeu. A început prin

a subscrie adevărului ortodoxiei protestante, dar, întrucât a pus accentul pe viață mai degrabă decât pe adevăr, adepții săi au pierdut treptat din vedere baza doctrinară care susține viața pioasă. Subliniind necesitatea experienței religioase individuale, a pierdut criteriile obiective de autentificare a validității unei astfel de experiențe. Reticența pietismului de a se implica în controverse și polemici teologice a fost cu siguranță revigorantă după un secol și jumătate de certuri acerbe, dar această reticență a adus cu sine gândul pe jumătate ascuns că dogmele nu merită să fie apărate. Pericolele acestei abordări au fost evidențiate în viața și opera lui Gottfried Arnold (1666–1714), care s-a aflat într-o poziție de mediere între pietism și mistica spiritualistă.

Arnold a studiat teologia în orașul lutheran ortodox Wittenberg, dar a fost descurajat de ortodoxie. A făcut cunoștință cu Spener, care l-a ajutat să obțină o catedră de profesor de istorie la Giessen. Acolo a scris controversata sa *Istorie imparțială a Bisericii și a ereticilor*, în care îi prezenta pe ereticii de-a lungul veacurilor drept adevărații creștini. Opinia sa nefavorabilă față de Biserica instituțională i-a influențat pe istoricii din epoca iluministă să privească istoria Bisericii ca pe istoria declinului unui ideal. În 1700, la un an după *Istoria*

imparțială, Arnold a publicat *Secretul Sofiei divine*, în care își propunea să-i conducă pe „cititorii înțelegători“ la o adevărată cunoaștere a iubirii divinității invizibile, prezentându-i pe marii mistici în care era manifestată viața Spiritului. Arnold a urmat speculațiile lui Jakob Böhme, gândindu-se la adevăratul om ca la un bărbat-femeie androgin, destinat logodnei cu Înțelepciunea cerească. Inutil să mai spunem că astfel de fantasmagorii nu au contribuit cu nimic la calmarea îngrijorărilor ortodocșilor.

h. Biblicismul

Pietismul a luat naștere în ultimele decenii ale marii epoci a ortodoxiei teologice protestante și a continuat să se manifeste în forță în perioada Iluminismului. Se vedea pe sine ca o continuare fidelă a Reformei, dar individualismul său depășea ortodoxia și îl apropia mai degrabă de spiritul Iluminismului. Deși concentrarea asupra lui Dumnezeu și fervoarea spirituală a pietismului se opuneau cu siguranță umanismului și raționalității reci a Iluminismului, pietismul nu a făcut nici un efort însemnat pentru a apăra adevărul doctrinelor ortodoxe împotriva scepticismului iluminist, permițând astfel ca propriile sale fundamente să fie subminate. Cu toate acestea, două aspecte ale pietismului au întărit comunitatea

creștină pentru a rezista scepticismului, chiar dacă nu au înfruntat direct provocările acestuia: biblicismul și milenarismul.

Ducatul de Württemberg, cu facultatea sa de teologie de la Tübingen, a fost centrul a ceea ce am numit ultraortodoxia lutherană a mijlocului secolului al XVII-lea. Spre sfârșitul secolului, pe măsură ce pietismul pătrundea în Württemberg, Andreas Hofstetter (1637–1720), un prieten al lui Spener, a obținut o declarație din partea Consistoriului din Württemberg care absolvea mișcarea de orice suspiciune de erezie. În Württemberg, pietismul a fost cultivat de pastorii bisericilor obișnuite și nu a devenit niciodată la fel de separatist cum a fost în Saxonia.

Cel mai important pietist din Württemberg a fost Johann Albrecht Bengel (1687–1752). Bengel a promovat în mod activ studiul Bibliei în rândul laicilor și un grad ridicat de interes pentru Scriptură, mai degrabă decât pentru o simplă doctrină, în rândul teologilor. În plus, Bengel a promovat speranța milenaristă. Atât biblicismul, cât și milenarismul au ajutat Biserica să reziste propagandei Iluminismului: biblicismul prin promovarea unei bune cunoașteri a Scripturii, iar milenarismul prin subminarea autosuficienței umaniste a Iluminismului. Bengel s-a opus

eforturilor lui Zinzendorf de a înfățișa pietismul separatist de la Herrnhut drept continuarea legitimă a Reformei lui Luther și a propus în schimb modelul Württemberg de pietism centrat pe Biserică. Influența sa este încă resimțită în sud-vestul Germaniei, unde pietismul continuă să fie puternic în cadrul Bisericii instituționale până în prezent. Angajamentul său față de studiul conservator al Bibliei a fost onorat prin înființarea unei fundații conservatoare pentru studii teologice, în 1967, la Universitatea din Tübingen, Albrecht-Bengel-Haus.

i. Moștenirea pietismului

Dacă nu ar fi fost Spener și cei care l-au urmat și care au încercat să-i îndeplinească *Dorințele Pioase*, protestantismul european ar fi putut să degenereze cu totul în nimic altceva decât într-un caustic facționalism teologic. Una dintre marile realizări ale pietismului a fost aceea de a salva protestantismul de sub dominația academismului și de a face credința, devoțiunea și cunoașterea Bibliei accesibile oamenilor obișnuiți. Accentul pus pe creștinismul personal a făcut din viața creștină o realitate trăită, nu doar un simplu postulat teologic. Accentul pus pe preoția tuturor credincioșilor și pe necesitatea ca credința să fie activă în

iubire a exploatat rezervoare extraordinare de energie spirituală și a înfăptuit realizări durabile în domeniile educației creștine, al muncii sociale și al misiunilor interne și externe de evanghelizare. Ca o consecință a Iluminismului și a scepticismului religios, vechea ortodoxie protestantă avea practic să înceteze să mai existe. Acolo unde impulsurile biblice conservatoare din protestantism au supraviețuit, a fost aproape întotdeauna într-un cadru pietist, astfel încât protestantismul conservator modern este în foarte mare măsură de origine pietistă.

În același timp, pietismul este parțial responsabil pentru individualismul religios care a permis protestantismului să devină foarte pluralist din punct de vedere teologic și etic. Accentul pus pe fapte mai degrabă decât pe crezuri a îngăduit protestantismului modern să degenereze într-un fel de moralism analfabet spiritual. Interesul pentru adevărul doctrinelor teologice a fost lăsat în mare parte pe seama conservatorilor fermi, acum adesea etichetați drept fundamentaliști. Într-un climat teologic în care nici o doctrină nu poate fi etichetată drept erezie și nici un profesor drept eretic, proclamarea și apărarea adevărului biblic și teologic au devenit o simplă curiozitate. Fără pietism, protestantismul s-ar fi putut să nu

supraviețuiască secolului al XVIII-lea, dar cu pietismul, s-ar putea ca în cele din urmă să înceteze să mai fie protestantism.

---

32. Organizație politică americană de dreapta, existentă din 1979 și până la sfârșitul anilor 1980. A jucat un rol-cheie în mobilizarea creștinilor ca forță politică în campaniile electorale din anii ’80 ale Partidului Republican (n. tr.).

33. Coaliție de reprezentanți ai mai multor confesiuni neoprotestante din America, înființată în 1977 pentru a clarifica și apăra doctrina ineranței biblice împotriva modelor de abordare liberală a Scripturii (n. tr.).

19
„EREZIA“ ILUMINISMULUI

Religia religiilor nu-și poate aduna suficient material pentru interesul său pur pentru tot ceea ce este omenesc. Așa cum nimic nu este mai ireligios decât a cere o uniformitate generală din partea omenirii, tot așa nimic nu este mai necreștinesc decât să cauți uniformitatea în religie. — Friedrich Schleiermacher, *Despre religie: Discursuri către disprețuitorii ei cultivați*

Reforma protestantă a fost dominată de gândirea și de teologia germane. În afara Sfântului Imperiu Roman (care, la acea vreme, includea Elveția de limbă germană, precum și Țările de Jos), protestantismul s-a bucurat de un succes mare și de durată doar în ținuturile majoritar germanice: în Scandinavia și Marea Britanie, de exemplu, dar nu și în Irlanda celtică. În comparație cu Reforma, Iluminismul a fost un fenomen cu adevărat european, cuprinzând atât țările latine, cât și pe cele germanice. A existat o diferență semnificativă între impactul Iluminismului în Germania și

Marea Britanie, pe de o parte, și în Franța și Italia, pe de altă parte. În țările latine, „secolul rațiunii“ a fost în mod hotărât antireligios. În Germania și, într-o măsură mai mică, și în Anglia, Iluminismul s-a împăcat cu religia oficială. Mai degrabă a transformat-o decât să o atace: rezultatul a fost protestantismul liberal.

Secolul Luminilor – care a subliniat, nu pentru ultima oară, ideea că omul a ajuns la maturitate – a fost cel care a formulat pentru prima dată ideea de progres și care nu a mai identificat protestantismul cu adevărul doctrinar, ci cu „progresul“ doctrinar. În această epocă, teologia liberală și radicală a ajuns practic să domine Bisericile și viața spirituală din toate statele de limbă germană. Bastioanele puternice ale convingerilor conservatoare au supraviețuit, dar au fost izolate atât de universitățile germane, cât și de majoritatea contactelor și influențelor internaționale. În timpul și după această perioadă, mulți protestanți conservatori au părăsit Germania și Scandinavia pentru America de Nord, creând centre de protestantism tradițional în Lumea Nouă, dar slăbind conservatorismul din bisericile lor de origine.

A numi liberalism religia Iluminismului stârnește întotdeauna critici. Strict vorbind, ceea ce cunoaștem

sub numele de creștinism liberal a început în secolul al XVIII-lea și a continuat nestingherit până la Primul Război Mondial. Războiul a spulberat cu brutalitate multe iluzii optimiste despre om și viitorul său și a fost urmat de o renaștere a interesului față de doctrinele ortodoxe și de o neîncredere în potențialul omului de a fi mai bun. Neoortodoxia a fost o reacție la liberalism și raționalism și este radical diferită de vechiul liberalism protestant, însă este adesea numită liberală și de către conservatorii protestanți. Neoortodoxia, la rândul ei, a fost înlocuită de interpretarea existențialistă și de alte teologii moderne care nu se consideră nici neoortodoxe, nici liberale, dar care sunt adesea numite liberale de către conservatorii de modă veche. Neoortodoxia, ca și protestantismul tradițional, recunoaște în mare măsură crezurile ortodoxe, ceea ce nu fac mișcările liberale; în schimb, neoortodoxia nu recunoaște autoritatea absolută și inspirația plenară a Scripturii. Într-o oarecare măsură, acest lucru justifică plasarea neoortodoxiei în aceeași categorie „liberală“, împreună cu teologia existențialistă și cu liberalismul de modă veche, dar acest lucru creează neînțelegeri.

Liberalismul, spre deosebire de protestantismul ortodox, este în mod clar

eretic, pentru că respinge principiile centrale ale confesiunilor ortodoxe. Neoortodoxia, în general, le reafirmă, deși uneori într-un sens care amintește mai mult de gnosticism sau neoplatonism decât de ortodoxia creștină. Cu toate acestea, neoortodoxia nu poate fi, de obicei, distinsă de ortodoxie sau calificată drept eretică pe baza crezurilor tradiționale, pe care le acceptă. În cadrul protestantismului conservator, există o dorință de a pune laolaltă neoortodoxia cu liberalismul și teologia modernă, deoarece toate acceptă critica biblică și neagă conceptele mai vechi ale inspirației și autorității Scripturii.

Toate mișcările pe care le-am menționat – de la liberalism la neoortodoxie, până la interpretarea existențialistă și alte forme de teologie modernă – au fost inițiate și dezvoltate, dacă nu produse exclusiv, în Germania. Pe măsură ce teologia a ajuns să fie văzută ca o știință academică, teologia germană și-a consolidat conștient și în cel mai mare grad statutul de știință. Acest lucru a dus la tendința de a ignora sau cel puțin de a subestima realizările teologilor protestanți din alte țări. Chiar și marele Karl Barth, în lucrarea sa *Teologia protestantă din secolul al XIX-lea*[1], nu ia în considerare alți teologi în afară de cei germani sau elvețieni. Deși el însuși era reformat, Barth a ignorat total

monumentalele realizări teologice ale teologilor reformați americani, ca să nu mai vorbim de cele ale teologilor de limbă germană din Biserica Lutheranā–Missouri Synod sau, mai aproape de casa sa din Basel, ale unor scriitori neerlandezi remarcabili, precum Abraham Kuyper (1837–1920).

1. Iluminismul religios

Din cauza perspectivei laice a majorității studiilor de istorie intelectuală din Statele Unite, Iluminismul este văzut în mare parte ca o mișcare laică centrată în Franța. Influența raționalismului iluminist a fost resimțită foarte devreme în America de Nord britanică și a reprezentat un factor important în Războiul de Independență și în crearea Statelor Unite. Cu toate acestea, nu trebuie neglijat faptul că influența indirectă a Iluminismului asupra vieții americane, prin transformarea teologiei protestante, este cel puțin la fel de mare și, cu siguranță, mai de durată, continuând până în zilele noastre.

Deși nu s-a numărat printre pionierii lui, Immanuel Kant (1724–1804), filozoful critic din Königsberg, ne oferă cea mai bună definiție a Iluminismului, o definiție deosebit de potrivită pentru înțelegerea influenței Iluminismului asupra gândirii creștine, în special asupra gândirii

protestante germane. Kant scrie: „Luminarea este ieșirea omului din starea de minorat a cărei vină o poartă el însuși. Starea de minorat este neputința de a se servi de mintea sa fără a fi condus de altcineva“[2]. În măsura în care creștinismul este, prin însăși natura sa, o religie a revelației divine, care presupune că rațiunea omenească are nevoie de îndrumare și, de fapt, este îndrumată de revelația lui Dumnezeu, este evident că principiul lui Kant este total incompatibil cu creștinismul așa cum a fost el înțeles. În ciuda acestui conflict evident, mulți protestanți și nu puțini romano-catolici au nutrit iluzia că este posibil un creștinism „luminat“ care preamărește rațiunea, dar nu renunță cu totul la revelație. Kant însuși nu s-a dat înapoi de la un astfel de demers: una dintre scrierile sale programatice se intitulează *Religia în limitele rațiunii* (1793), lucrare care l-a adus în conflict cu autoritățile prusace. Protestantismul liberal a încercat în general să accepte Iluminismul fără a elimina revelația, iar în acest proces a redus adesea revelația la expresia sensibilității religioase și a exaltării spirituale ba a unui popor, ca la Herder, ba a unor indivizi, ca la Schleiermacher.

Concepția lui Kant despre vârstele credinței și despre dominația creștinismului ca aparținând vârstei

imaturității este reflectată în ideile lui Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) din *Educarea speciei omenești* (1780). Așa cum Noul Testament reprezenta o revelație mai înaltă și mai desăvârșită a naturii și scopurilor lui Dumnezeu decât Vechiul Testament, tot așa, era convins Lessing, Epoca Rațiunii reprezenta un progres divin spre maturitate și era superioară chiar și epocii tutelei Noului Testament.

Pietismul s-a perceput pe sine ca o continuare legitimă a Reformei, în special a impulsului lutheran de a da un caracter personal religiei. Renunțând la structurile formale ale Bisericii și ale ierarhiei bisericești, respectiv la accentul tradițional pus pe dogmă și teologie, pietismul a pregătit calea pentru ziua în care un număr tot mai mare de lideri religioși aveau să abandoneze îndrumarea externă a Scripturii și a doctrinei ortodoxe, așa cum pietiștii înșiși abandonaseră structura externă a instituțiilor ecleziastice. Privind Reforma lui Luther în primul rând nu ca pe însușirea personală a valorilor religioase tradiționale, ci mai degrabă ca pe o eliberare de viziunile tradiționale, oamenii Iluminismului puteau, de asemenea, să pretindă, într-un anumit sens, că împlinesc ceea ce Luther începuse. În perioada Iluminismului, cei mai de seamă reprezentanți ai acestuia s-

au luptat cu înverșunare atât cu ortodoxia protestantă, cât și cu pietismul; în consecință, primilor raționaliști nici nu le-a trecut prin minte să-l ia drept exemplu pe Luther. Mai recent, după cum s-a menționat mai devreme, această revendicare a fost făcută în numele lor de către cei care consideră că principiul fundamental al protestantismului este progresul.

În *Educarea speciei omenești*, Lessing l-a imitat pe Gioacchino din Fiore în împărțirea întregii istorii în trei etape revelatorii, dar pentru Lessing etapa ultimă nu era cea a Duhului Sfânt, ci cea a spiritului omenesc.

a. Factori negativi

Deși reprezentanții Iluminismului se vedeau pe sine ca pionieri și deschizători de drumuri, în unele privințe, mișcarea a fost o expresie a epuizării, a epuizării creștinismului tradițional, în special a protestantismului, după mai mult de două secole de polemici neîncetate și, uneori, de războaie religioase. Ipoteza inițială a Reformei a fost că întreaga Biserică ar putea fi și va fi în cele din urmă reformată. Dar două secole de polemici nu numai că nu au reușit să aducă protestantismul și catolicismul în armonie, dar se pare că au lăsat și dezacorduri ireconciliabile chiar în interiorul protestantismului. Acolo unde

ortodoxia protestantă a reușit să-și păstreze autoritatea – adesea doar datorită favorurilor politice – rareori s-a dovedit capabilă să creeze o reformă morală și spirituală sănătoasă în viața poporului. Dihotomia dintre înaltele pretenții ale ortodoxiei și jalnicele realizări pe care le-a produs a dat naștere unei deziluzii generalizate față de religie. Pietiștii, după cum am văzut, au reprezentat cel mai însemnat efort de a remedia situația prin interiorizarea credinței și încercarea de a cultiva roade spirituale în pietatea și comportamentul tuturor celor care se lăsau conduși de ei. Cu toate acestea, pietismul a rămas o mișcare minoritară și, în ciuda implicării sale îndelungate în viața intelectuală a două mari universități, forța sa majoră nu a fost niciodată în rândul intelectualilor.

Mulți dintre creștinii aplecați spre viața intelectuală au sperat și au depus eforturi pentru o reuniune interconfesională. Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716) și episcopul Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704), din Meaux, sunt două dintre exemplele remarcabile. Bineînțeles că reuniunea nu putea fi realizată decât cu prețul renunțării la unele distincții confesionale pentru care avuseseră loc dispute, se scriseseră diatribe și, nu de puține ori, se vărsase sânge; faptul că reuniunea a fost căutată

cu atâta ardoare dezvăluie faptul că au început să șubrezească acele convingeri doctrinare care provocaseră diviziunea.

Deși ortodoxia dădea semne de oboseală, facilitând astfel ascensiunea Iluminismului, superstiția nu dispărea deloc. (Într-adevăr, avansul științei și tehnologiei moderne în secolul XX nu a alungat în nici un caz superstiția, vrăjitoria și ocultismul din societatea modernă.) Spre sfârșitul secolului al XVII-lea, credința în puterea vrăjitoriei era larg răspândită, iar nenumărați nefericiți au fost arși sau înecați din cauza acuzațiilor de necromanție. În Amsterdam, pastorul Balthasar Bekker, de altfel ortodox, și-a pierdut amvonul pentru că a atacat credințele în magie și ocultism și a explicat într-un mod naturalist posesia demonică în cartea *Lumea vrăjită*. Cartea a fost tradusă imediat în mai multe limbi. Christian Thomasius (1655–1728), de la Universitatea din Leipzig, primul profesor care a ținut cursuri în limba germană și nu în tradiționala latină, a fost chemat în 1694 la Universitatea din Halle, bastionul pietismului, unde, asemenea lui Bekker, a atacat credința în vrăjitoare și demoni drept superstiție. Deși credința în vrăjitorie nu face parte din nici o confesiune ortodoxă, scepticismul care ridiculiza vrăjitoria putea fi îndreptat și împotriva altor

doctrine care fac parte integrantă din creștinism.

b. Factori pozitivi

Răspândirea superstiției a făcut din religia populară o țintă ușoară pentru intelectualii sceptici, în timp ce ortodoxia era prea letargică pentru a se ridica în apărarea sa sau chiar pentru a se distinge de superstiție. Pe lângă acești factori negativi, care au slăbit protestantismul ortodox, au existat câteva motive pozitive pentru ascensiunea liberalismului. Este o greșeală să privim protestantismul liberal drept produsul a nimic mai mult decât al scepticismului sau al lipsei dorinței de a crede. El a avut la rădăcini o serie de impulsuri religioase ortodoxe neglijate sau ignorate.[3] De exemplu, necesitatea de a învăța cum să trăiești împreună cu membrii altor confesiuni era o nevoie legitimă, în special în Europa. Granițele dintre teritorii erau adesea granițe între confesiuni, iar uneori teritoriile erau mici și granițele apropiate. Un teritoriu își schimba adesea religia atunci când își schimba conducătorii. Toți acești factori i-au împins pe protestanți să caute o bază comună de acord, mai degrabă decât să rămână ancorați cu rigiditate în ortodoxiile moștenite. Din nefericire, virtutea toleranței pe care aceste condiții au încurajat-o poate deveni un viciu dacă insuflă ideea că adevărul religios este o

chestiune de gust personal, având în vedere cât de mult variază între oamenii decenți convingerile religioase[4].

Țările de Jos au trebuit să lupte timp de decenii pentru a scăpa de represiunea religioasă a dominației spaniole. Pentru o vreme, calvinii neerlandezi s-au remarcat prin strictețea și severitatea lor, dar, la mijlocul secolului al XVII-lea, Țările de Jos au introdus toleranța pe care Polonia–Lituania o abandonase. René Descartes (1596–1650), Benedict (Baruch) Spinoza (1632–1677) și Pierre Bayle (1647–1706) s-au bucurat cu toții de beneficiile acestei toleranțe. Deși credea în Dumnezeu, Descartes a creat o viziune filozofică asupra lumii indiferentă față de revelație și religie, iar evreul Spinoza a negat realitatea unui Dumnezeu personal și credința în nemurirea individuală. Deși a fost expulzat din sinagogă, critica lui Spinoza la adresa teismului tradițional, adică a credinței într-un Dumnezeu personal, a devenit cunoscută pe scară largă și a contribuit la decăderea pozițiilor doctrinare creștine. Arminienii neerlandezi luptau pentru toleranță, mai întâi pentru ei înșiși, apoi pentru socinienii unitarieni, ceea ce a dus, de altfel, la o concepție tot mai largă a sensului cuvântului „creștin“.

Călătoriile de explorare, colonizarea europeană a Lumii Noi și apariția științei moderne au contribuit la răspândirea

Iluminismului, lărgind orizonturile bărbaților și femeilor și creând impresia că vechea viziune creștină asupra lumii, care era îngustă prin definiție, era, de asemenea, limitată, arbitrară și insuficientă. Relația dintre creștinism și apariția științelor naturale a fost studiată de numeroși oameni de știință, istorici și filozofi.[5] De exemplu, doctrina creștină, în special doctrina Creației, a furnizat o presupoziție indispensabilă pentru apariția științei experimentale. Știința experimentală, odată instituită, i-a dat omului o încredere tot mai mare în propria sa capacitate de a înțelege universul. În această privință, impactul stiintelor a fost mai mare în rândul celor care nu erau oameni de știință, deoarece cei mai remarcabili oameni de știință au fost adesea și oameni de credință.

2. Religia Iluminismului

Creștinismul este caracterizat de particularitate. Evreii sunt un popor deosebit, cu o istorie aparte. Isus Cristos a apărut, a trăit, a murit și a înviat într-un set particular de circumstanțe istorice și într-un loc specific. Religia Iluminismului a fost caracterizată de zelul pentru universal, adică numai ceea ce este aplicabil și inteligibil la nivel universal poate fi considerat ca având o valabilitate absolută. Englezul Edward Herbert,

baron de Cherbury (1583–1648), a limitat conceptul de religie adevărată la ceea ce este universal recunoscut de toate mințile raționale și care, prin urmare, poate fi considerat universal obligatoriu. El a definit cinci principii de bază: (1) există un Dumnezeu, (2) Dumnezeu trebuie preamărit, (3) părțile principale ale cultului sunt virtutea și pietatea (nu ortodoxia!), (4) omul este obligat să se pocăiască de păcat și să îl disprețuiască, (5) virtutea va fi răsplătită și viciul pedepsit atât în lumea prezentă, cât și în cea viitoare. În consecință, Herbert a pledat pentru toleranța reciprocă a tuturor religiilor. Thomas Hobbes (1588–1679), cu câțiva ani mai tânăr, l-a întrecut pe Herbert în atacurile lansate la adresa creștinismului și a dorit ca statul să impună restricții considerabile asupra religiei. John Locke (1632–1704), unul dintre fondatorii gândirii democratice moderne din lumea anglo-saxonă, a continuat să accepte principalele dogme creștine, inclusiv inspirația Scripturii și credința în miracole, pe care Hobbes le nega. Avocat remarcabil al toleranței, Locke i-a exclus în mod special din ea atât pe atei, cât și pe romano-catolici. Locke a apărat religia tradițională în *Despre caracterul rațional al creștinismului* (1695), dar a slăbit pretențiile absolute ale revelației biblice, subliniind armonia acesteia cu rațiunea naturală.

Generația care a venit după Locke nu a fost dispusă să-l urmeze și să continue să accepte revelația scripturară ca standard, fie și în forma sa mai atenuată. Deiștii englezi, sau liber-cugetătorii, erau religioși, dar religia lor era „religia naturală“, independentă de revelația supranaturală. Doctrinele „irațională“, cum ar fi Treimea și întruparea, erau riguros excluse, și, mai degrabă decât dogma, era subliniată moralitatea. Noul Testament a fost reinterpretat sau ignorat pentru a-l înțelege pe Isus ca profet al acestei religii naturale. Dogmele, atât ale creștinismului, cât și ale religiilor necreștine, au fost expuse unei dure și necruțătoare analize critice, chiar dacă nu neapărat temeinice.

Un irlandez, John Toland (1670–1722), a scris *Creștinismul fără mistere* (1696), iar Matthew Tindal (1656–1733) a produs opera magna a deismului englez, *Creștinismul la fel de vechi precum creația* (1730), într-un efort de a transforma creștinismul într-un fel de filozofie religioasă naturalistă. În astfel de circumstanțe, nu este surprinzător faptul că credibilitatea istorică a Bibliei a fost pusă sub semnul întrebării de mulți gânditori, printre care Anthony Collins (1676–1729), Thomas Woolston (1669–1773) și Thomas Morgan (†1743). În 1747–1748, Peter Annet și Conyers Middleton au contestat credibilitatea povestirilor

miraculoase din Biblie (Annet, pe baza monismului lui Spinoza). Opoziția majoră față de religia naturală și scepticismul deismului nu a venit din partea ortodoxiei, ci din partea mișcării de trezire spirituală, inițiată de John Wesley (1703–1791), care avea strânse legături cu pietismul german. Astfel, într-un fel, religia nedogmatică a inimii, pietismul, a devenit principalul obstacol în calea triumfului deismului, religia nedogmatică a minții. Pietismul și mișcarea wesleyană nu au făcut nimic pentru a susține fundamentele doctrinare ale ortodoxiei protestante, ci s-au mulțumit în mare parte cu căutarea trezirii spirituale, a convertirii și a sfințeniei personale.

Critica sarcastică și adesea inexactă a influenței creștinismului în istorie a caracterizat monumentala lucrare a lui Edward Gibbon, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman* (1776–1788). Scoțianul David Hume (1711–1776), în *Istoria naturală a religiei* (1755), a contestat convingerea deistă că monoteismul este natural și a susținut că religia primitivă era bazată pe frică și era politeistă.

Gândirea sceptică produsă într-o asemenea cantitate în Marea Britanie a fost, de la bun început, mai mult citită și receptată pe continent decât în Marea Britanie. În Franța, romano-catolicismul, în alianță cu absolutismul monarhic al

ancien régime, reușise să își mențină puterea prin persecutarea protestanților. Charles de Montesquieu (1689–1755), care a elaborat conceptul de control și echilibrare (*checks and balances*), pus în practică în Constituția Statelor Unite, a contribuit la popularizarea ideilor deiste în Franța, dar cel mai cunoscut critic al religiei din perioada Iluminismului francez este François-Marie Arouet de Voltaire (1694–1778). Voltaire a popularizat în Franța teologia naturală engleză și a conferit Iluminismului francez tonul său puternic anticreștin. Voltaire considera credința în existența lui Dumnezeu o necesitate practică, dar, spre deosebire de deiștii englezi și de Immanuel Kant, el a negat nemurirea sufletului și a promovat astfel materialismul. A fost, de asemenea, un zelos susținător al toleranței.

Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) a declarat plăcerea senzuală ca temă dominantă a moravurilor, pregătind astfel calea pentru hedonism și utilitarism, iar lucrarea sa *L'Homme machine* (*Omul mașină*, 1748) a propagat o înțelegere materialistă a omului. La fel a făcut și baronul Paul Henri Dietrich d'Holbach (1723–1789) în lucrarea sa *Sistemul naturii* (1770), în care considera credința religioasă drept o iluzie. O notă diferită a fost dată de Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), născut la Geneva,

care s-a îndepărtat de analiza rațională pentru a sublinia primatul sentimentelor. *Mărturisirea de credință a vicarului din Savoia*, cuprinsă în *Emil sau despre educație* (1762), este o pledoarie pentru o religie naturală bazată pe sentiment, mai degrabă decât pe rațiune și bun-simț (*common sense*). În această privință, Rousseau a fost un precursor al mișcării romantice.

3. Iluminismul și protestantismul german

Ideile Iluminismului au progresat mai lent în Germania decât în Franța și Anglia, în parte și din cauza persistenței puterii protestantismului ortodox. Pietismul a pus accentul pe evlavia personală și s-a opus scepticismului și indiferenței religioase, dar accentul pe care îl punea pe individ și pe sentimentele sale religioase a contribuit la pregătirea terenului pentru exacerbarea individualismului de către Iluminism. Christian von Wolff (1679–1754), care a întâmpinat dificultăți cu pietiștii de la Halle, susținea că există o cale de mijloc între adevărurile pure ale revelației și cele ale rațiunii, unde rațiunea poate fi folosită în sprijinul revelației. Atât lutheranii ortodocși, cât și pietiștii, au înțeles corect că, acolo unde adevărul religios poate fi susținut de

rațiune, acesta poate fi și atacat. Teologia, regina științelor, era pe cale să se confrunte cu o revoluție: era începutul secularizării educației.

a. Secularizarea educației

Datorită influenței pe care o aveau asupra lui Frederic Wilhelm I, regele Prusiei, pietiștii au reușit să îi împiedice pe reprezentanții Iluminismului să obțină catedre universitare timp de câteva decenii, până la venirea lui Frederic II în 1740. Frederic l-a rechemat pe Wolff la Halle și a instituit toleranța religioasă în întreaga Prusie. El a permis chiar ca ordinul iezuit să rămână activ în țară atunci când acesta fusese interzis de papa Clement XIV în 1773. Deși Germania era împărțită în acea perioadă în mai multe state independente, dintre care mai multe erau romano-catolice și conservatoare din punct de vedere teologic, educația la nivel universitar a fost rapid secularizată în ținuturile protestante. Dezvoltarea rapidă a școlilor filozofice din ce în ce mai laice – rațională, critică, idealistă și romantică – a exercitat o influență marcantă asupra teologiei, în parte pentru că teologia a continuat să fie privită ca una dintre „științe". Instrumentele rațiunii, pe care Christian von Wolff și John Locke le folosiseră pentru a apăra multe dintre doctrinele și valorile creștine tradiționale, puteau fi

folosite și pentru a le critica și contesta, iar acest lucru s-a întâmplat cu o frecvență și o vigoare din ce în ce mai mari. Educatori populari, precum Christoph Friedrich Nicolai (1733–1811), editor al *Allgemeine deutsche Bibliothek* (*Biblioteca generală germană*, o enciclopedie de popularizare), și filozoful evreu Moses Mendelssohn (1729–1786, bunicul celebrului compozitor), au proclamat un idealism care era deopotrivă religios și moral, dar indiferent sau ostil față de doctrina creștină ortodoxă. Faptul că, în realitate, mulți teologi s-au compromis prin accentuarea aspectului moral al creștinismului și prin diminuarea conținutului doctrinar specific a făcut dificilă rezistența în fața apelului celor care continuau să susțină principiile moralității creștine, în timp ce deveneau din ce în ce mai critici față de doctrinele sale. Faptul că creștinismul era instituționalizat, iar Bisericile erau astfel asigurate financiar, a fost dublat de insistența germană pusă pe pregătirea academică superioară a clerului; rezultatul a fost o Biserică ce a continuat să păstreze formele tradiționale, dar cu un cler care devenea rapid indiferent la conținutul care le stătea la bază.

b. Religia Iluminismului

În Franța, Iluminismul a fost în mare

parte ostil religiei și a forțat catolicismul să adopte o atitudine defensivă, ceea ce i-a permis acestuia să își păstreze elementele doctrinare specifice timp de un secol; modernismul teologic nu a devenit o problemă substanțială în cadrul catolicismului până aproape de sfârșitul secolului al XIX-lea. În Germania, reprezentanții Iluminismului au continuat să accepte ideea de Dumnezeu, nemurire și revelație și, astfel, nu au părut la fel de ostili sau de periculoși pentru creștinism precum omologii lor din Franța. Sofisticarea academică tot mai mare a teologilor protestanți, pe măsură ce se extindeau spre alte discipline – filozofie, filologie și istorie – a avut tendința de a face ca dogmatica tradițională să pară mai puțin importantă. Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755) a scris amănunțit despre istoria timpurie a creștinismului (*Comentariu asupra problemelor creștine de dinainte de Constantin*, 1753), folosind mult sursele primare și începând să examineze într-un mod critic tradiția textuală a Scripturii. Teologul lutheran ortodox Johann Georg Walch (1693–1775), un oponent al pietismului, a început, de asemenea, să examineze dezvoltarea doctrinei. La Leipzig, Johann August Ernesti (1707–1781) a inițiat examinarea critică a textelor și tradițiilor Noului Testament, în timp ce, la Göttingen,

același lucru era realizat și pentru Vechiul Testament de către Johann David Michaelis (1717–1791).

Christian von Wolff a fost exilat din Halle între 1723 și 1740, dar influența sa a fost perpetuată de Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757), profesorul lui Immanuel Kant. Baumgarten a întreprins o amplă apărare rațională a ortodoxiei, dar, de fapt, l-a provocat pe elevul său să adopte poziția opusă, și anume că lumea naturală nu ne poate spune absolut nimic despre supranatural și, prin urmare, toate dovezile tradiționale ale existenței lui Dumnezeu sunt invalide. Apărarea credinței a fost lăsată în mare parte pe seama pietiștilor, care s-au concentrat mai degrabă pe viață decât pe doctrină. În consecință, „teologia“ și „știința teologică“ din Germania au devenit din ce în ce mai critice, mai liberale și mai sceptice, iar cei care susțineau convingerile tradiționale le exprimau în viața practică, fără a încerca să le apere cu argumente academice. Aceasta este una dintre sursele atitudinii antiseculare și antiacademice a unei mari părți a protestantismului conservator. Pe măsură ce un număr tot mai mare de cărturari exprimau opinii critice și liberale, mulți conservatori pur și simplu abandonau domeniul academic pentru a se retrage în parohie, în misiuni externe de evanghelizare și în diverse tipuri de

muncă socială. Faptul că în Germania pietiștii au continuat să se bucure de substanțiale favoruri politice până în secolul al XIX-lea pare să fi contribuit la a le distrage atenția de la faptul că bazele vieții lor religioase erau subminate de succesul liberalismului, care câștiga teren prin controlul exercitat asupra educației universitare.

Începând cu 1750, în facultățile protestante de teologie din Germania s-a dezvoltat o nouă teologie, numită „neologie“. Dacă la Leipzig filozoful Christian Fürchtegott Gellert (1715–1769) încă reprezenta o poziție conservatoare și supranaturalistă, la Halle cercetătorul Noului Testament Johann Salomo Semler (1725–1791) a supus canonul neotestamentar unei critici raționaliste și antisupranaturaliste, susținând că întreg canonul tradițional este rezultatul triumfului influenței romane în politica Bisericii timpurii, mai degrabă decât al unei îndrumări speciale din partea Duhului Sfânt. Astfel, Universitatea din Halle a trecut în mod radical de la statutul de bastion al conservatorismului pietist la cel de centru de critică radicală a fundamentelor pietismului, precum și a ortodoxiei.

Teologii Reformei și succesorii lor înclinați spre polemică au distrus cu desăvârșire viziunea romano-catolică asupra autorității Bisericii și a tradiției și

și-au pus toată încrederea în autoritatea textelor Scripturii. Acum, Semler și o mulțime de imitatori au început să susțină că însăși Scriptura era produsul tradiției bisericești și, într-adevăr, nici măcar nu era rezultatul unui consens, așa cum afirmase Irineu de Lyon, ci al triumfului unei anumite tabere ecleziastice asupra celorlalte. Firește, faptul că această formațiune câștigătoare fusese cea romană a compromis Scriptura și mai mult în ochii protestanților; vechile prejudecăți și ostilități s-au combinat cu critica liberală pentru a face ca canonul acceptat al Scripturii să pară produsul accidental al circumstantelor istorice. Semler a fost un intelectual elitist și a încuviințat ca oamenilor de rând să le fie predicate doctrinele tradiționale, ortodoxe; astfel, el a aprobat Edictul despre Religie din 1788, prin care statul prusac cerea ca toți pastorii să se conformeze doctrinelor ortodoxe în predicile lor. În schimb, pentru el și pentru ceilalți „intelectuali maturi“ și-a rezervat dreptul de a emite și opinii private divergente. Inutil să mai spunem că această politică de distanțare intelectuală a sporit neîncrederea pietiștilor și a altor conservatori față de teologii universitari și a contribuit la înstrăinarea dintre teologia academică și religia oamenilor de rând.

Wolff, care, în general, simpatizase cu

ortodoxia, dar care își folosise cu onestitate instrumentele filozofice în interpretarea ei, a fost forțat de către pietiștii suspicioși să plece din Halle. Următoarea generație de pietiști părea să fie mulțumită de conformitatea exterioară a lui Semler, care era mult mai periculos decât Wolff. În următoarele câteva decenii, oficialii din învățământ și cei bisericești din multe state germane au rămas conservatori, fie că erau ortodocși sau pietiști, dar au permis dezvoltarea teologiei liberale în universitățile aflate sub controlul lor, atâta timp cât teologii își luau precauția de a exprima o anumită măsură de conformitate exterioară cu doctrinele tradiționale. Karl Friedrich Bahrdt (1741–1792), care a fost pentru scurt timp colegul lui Semler la Halle, a fost suficient de imprudent pentru a nega cu totul conceptul de revelație supranaturală, astfel că și-a încheiat viața ca hangiu.

La Hamburg, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), profesor de liceu (*Gymnasium*), a păstrat aparența de conformitate, publicând o serie de lucrări în stilul lui Christian von Wolff, în timp ce, de fapt, avea o viziune total eretică despre Cristos. Acest lucru a devenit cunoscut doar după ce lucrările sale radicale au fost publicate sub titlul *Fragmentele unui necunoscut* între anii 1774 și 1777 de către influentul

dramaturg și critic Lessing. Reimarus a depășit cu mult unitarismul incipient al lui Servet și al socinienilor, care păstrau o mare măsură de respect pentru Isus Cristos, chiar dacă îi negau coeternitatea cu Tatăl. Reimarus susținea că Isus a fost un Mesia politic ratat și că creștinismul este o fraudă perpetuată de discipoli, care i-au furat trupul și au proclamat credulilor că a înviat din morți. Părerile lui Reimarus se bazau mult mai mult pe propriile prejudecăți sceptice și antisupranaturaliste decât pe vreuna dintre noile descoperiri critice privind credibilitatea documentelor Noului Testament. Teologia ortodoxă a vremii nu poseda complexitatea critică și istorică necesară pentru a contracara afirmațiile lui Reimarus într-un mod erudit, așa că a trebuit să recurgă la condamnări dogmatice. Lessing a fost combătut de principalul pastor lutheran ortodox din Hamburg, Johann Melchior Goeze (1717–1786), care a făcut, de asemenea, greșeala de a contesta drama „lumească“ și romanul de mare succes *Suferințele tânărului Werther*, al celei mai mari figuri literare din Germania, Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832). Lessing a folosit drama în scopuri propagandistice, de pildă în parabola *Nathan cel Înțelept* (1779), în care, asemenea radicalului Iacob Paleologul din secolul al XVI-lea, susținea că fiecare dintre cele trei mari

religii monoteiste are o origine la fel de divină. Diferența dintre Lessing și Paleologul constă în faptul că acesta din urmă, un mistic și un entuziast oarecum inconsecvent, credea fără tăgadă că Dumnezeu a inspirat cu adevărat toate cele trei religii, în timp ce Lessing dorea ca toate acestea să fie reduse eventual la nivelul unor superstiții edificatoare, dintre care pare să fi apreciat cel mai puțin creștinismul.

Îndemânarea lui Lessing, pe de o parte, și dogmatismul dur al adversarilor săi, pe de altă parte, au contribuit la crearea impresiei că ortodoxia este limitată și din ce în ce mai puțin atractivă. În măsura în care figuri ortodoxe precum Luther au rămas eroi protestanți populari, aceștia au fost elogiați mai mult ca rebeli și eroi romantici decât ca oameni de credință cu convingeri doctrinare clar definite.

Deși, pentru o vreme, nici un teolog universitar nu s-a mai coborât la nivelul lui Reimarus în a-i prezenta pe apostoli drept niște șarlatani religioși, opoziția față de miracol și reinterpretarea naturalistă a majorității miracolelor biblice devenise un loc comun. Un alt profesor de la Halle, J.A.L. Wegscheider (1771–1849), a scris în 1815 *Învățăturile de teologie dogmatică*, care în 1844 ajunsese la cea de-a opta ediție. Popularitatea remarcabilă a unor lungi și erudite lucrări de teologie în Germania

atestă nu numai gradul înalt de cultură care caracteriza numerosul cler protestant din acea țară, ci și influența reziduală pe care doctrinele ortodoxe o aveau asupra unui mare număr de oameni. A fost nevoie de dovezi ample și de argumente convingătoare pentru a-i convinge pe oameni să le respingă. Faptul că apărătorii poziției ortodoxe nu au răspuns cu lucrări la fel de substanțiale, ci s-au refugiat în reafirmarea convingerilor dogmatice și pietiste, le-a subminat treptat poziția și a lăsat liberalismul aproape complet necontestat în universități. *Învățăturile* lui Wegscheider au păstrat structura dogmaticii ortodoxe, dar au eliminat tot ceea ce i se părea contrar simțului comun, inclusiv revelația și miracolele. Cel mai întemeiat motiv pentru a continua păstrarea ideilor ortodoxe majore, respingând în același timp revelația divină din care acestea derivau și credința în miracolele care serviseră drept dovadă pentru ele, constă în influența extraordinară pe care creștinismul o avea asupra culturii europene, pe care o modelase timp de o mie cinci sute de ani. Acesta era, desigur, un simplu tradiționalism și o variantă mult mai slabă decât cea găsită în romano-catolicism, și era condamnat să se stingă cu timpul, cu excepția cazurilor în care era întărit și revigorat de focul

Renașterii.

Creștinismul și-a păstrat influența emoțională asupra maselor. Majoritatea oamenilor aveau încă nevoi religioase profund resimțite, care nu puteau fi satisfăcute de speculațiile filozofiei raționaliste sau idealiste. Pietismul german, precum și ramura sa anglo-saxonă, mai puternică din punct de vedere numeric, mișcarea wesleyană, au abordat nevoile spirituale și preocupările morale a milioane de oameni, dar au făcut puțin sau nimic pentru a opri deriva liberală a minorității cu ajutorul pregătirii academice și filozofice. Primul și cel mai impresionant efort în acest sens a fost făcut de un om cu un trecut si o educație morave și o inimă pietistă, care simțea că valorile spirituale și religioase ale creștinismului pot fi apărate doar prin restabilirea lor pe o bază complet diferită de cea a revelației scripturare și a argumentelor teologice tradiționale: Friedrich D.E. Schleiermacher.

4. Idealismul: subiectivitatea religioasă

Secolul al XVIII-lea i-a învățat pe majoritatea intelectualilor să considere că rațiunea omenească este suverană și autonomă. Mult prea mulți creștini din secolul al XVIII-lea au fost de acord cu această idee. Mulți dintre cei care au

rămas convinși că omul nu este suveran și că trebuie să se bazeze mai degrabă pe Dumnezeu decât pe sine și pe propria rațiune pur și simplu au întors spatele căutărilor intelectuale și academice. Întrucât marea majoritate a oamenilor din orice epocă nu sunt riguroși din punct de vedere intelectual sau academic, evangheliștii și promotorii trezirii spirituale au descoperit că puteau impresiona și câștiga milioane de oameni fără să se deranjeze să înfrunte și să respingă scepticismul, respectiv să respingă doctrinele tradiționale, lucru la care liberalii erau atât de pricepuți. Dintre cei care au încercat să se împace cu gândirea iluministă, majoritatea au ales calea compromisului și a alianței cu raționaliștii moderați precum Wolff și Locke. Acest ultim grup, care nu a fost niciodată foarte influent în rândul marii mase de creștini, a fost umilit cu abilitate de filozofia critică a lui Immanuel Kant. Germania protestantă era dispusă să creadă, dar avea nevoie de un temei mai bun pentru a crede decât simpla propovăduire autosuficientă a atâtor pietiști. Excesele Revoluției Franceze au zdruncinat încrederea intelectualilor și a maselor în domnia rațiunii, dar ortodoxia tradițională și structura sa dogmatică erau într-o stare teribilă de degradare. Schleiermacher a încercat să revitalizeze creștinismul nu prin respingerea

argumentelor raționaliste ale detractorilor săi – cu multe dintre ele fiind de acord –, ci prin mutarea discuției într-un domeniu în care credea că creștinismul se poate reafirma cu succes și în care critica rațională nu-i mai poate face vreun rău: anume, în domeniul spiritului omenesc, al sentimentelor, idealurilor și gusturilor sale.

Creștinismul tradițional a fost, întotdeauna și în primul rând, o religie obiectivă. Spre deosebire de gnosticism și de alte forme de filozofie religioasă, acesta ne învață că lumea este în mod obiectiv și real opera unui creator personal. Îl prezintă pe Dumnezeu acționând în istoria reală, spațio-temporală și rostind cuvinte omenești în revelația verbală. Acest creștinism ne învață că Dumnezeu s-a întrupat într-o ființă omenească istorică, Isus din Nazaret, și că triumful cosmic al binelui asupra răului a avut loc într-un moment precis al istoriei seculare omenești, „sub Ponțiu Pilat“. De asemenea, așteaptă cu nerăbdare un sfârșit sigur al istoriei, chiar dacă nu tocmai previzibil, care va fi însoțit de revenirea personală a lui Cristos. În romano-catolicism, obiectivitatea creștinismului a fost dusă până la doctrina transformării pâinii și a vinului în trupul și sângele lui Cristos în timpul sacramentului altarului.

Protestantismul a renunțat la un astfel de realism sacramental, dar a păstrat, la rândul său, un angajament intens față de obiectivitate prin doctrina despre revelația verbală, care se extinde în forma sa extremă până la inspirația semnelor vocalice din textul masoretic al Vechiului Testament ebraic. Creștinismul nu a fost niciodată lipsit de o latură subiectivă, frecvent dezvoltată la un nivel intens de mistici, carismatici și entuziaști, dar întotdeauna bazată pe un fundament obiectiv.

Protestantismul, cu principiul interpretării private și al răspunderii directe a individului față de Dumnezeu, mai degrabă decât o răspundere mediată față de și prin intermediul Bisericii, este mai deschis la subiectivism decât catolicismul tradițional. Relatările tradiționale ale luptelor spirituale ale lui Luther subliniază adesea natura lor intens personală. Cu toate acestea, Luther a rămas ferm înrădăcinat în obiectivitatea revelației lui Dumnezeu în Scriptură; conceptul său de claritate a Scripturii era îndreptat nu numai împotriva afirmațiilor romano-catolice potrivit cărora interpretarea dată de autoritatea bisericească este vitală, ci și împotriva „fanaticilor“ care susțineau că, pentru a fi înțeles, Cuvântul are nevoie de o iluminare mistică din partea Duhului Sfânt.

Raționalismul Iluminismului a criticat creștinismul, afirmând că este accidental și arbitrar, bazat mai degrabă pe întâmplări istorice decât pe rațiunea universală. Această critică a afectat profund încrederea populară în autoritatea creștinismului, cu atât mai mult cu cât nu a putut fi combătută într-un mod satisfăcător de către ortodocși. În același timp, accentul pus pe mintea omenească și pe capacitatea acesteia de a raționa a promovat un individualism agresiv. Dar atunci când încrederea în capacitatea rațiunii de a descoperi adevăruri universale a dispărut, a mai rămas doar individualismul egocentric. În literatură și în arte, acest lucru a dus la romantism, în filozofie la idealism, iar în religie la tipul de romantism creștin dezvoltat de Schleiermacher.

Nu la mult timp după ce cei mai radicali dintre neologii protestanți au început să conteste adevărul istoric al Bibliei, alți protestanți au început să încerce să o reabiliteze prin înălțarea ei la rang de artă spirituală sublimă și inspirată. După demersurile inițiale ale prusacului Johann Georg Hamann (1730–1788) și ale elvețianului Johann Kaspar Lavater (1741–1801), cel mai influent efort a fost făcut de un alt prusac, Johann Gottfried von Herder (1744–1803). Herder a lăudat frumusețea și autoritatea Bibliei ca produs al geniului religios al poporului

evreu în cartea intitulată *Spiritul poeziei iudaice* (1782–1783). Într-un mod ciudat, este posibil ca acest elogiu adus Bibliei ca produs al unor clarvăzători și poeți evrei inspirați să fi contribuit la antisemitismul din secolele XIX și XX, deoarece intelectualii care respingeau autoritatea Vechiului Testament au început să îi considere pe evrei drept autorii unei uriașe escrocherii îndreptate împotriva civilizației păgâne, în special ariene. Herder a considerat că creștinismul contribuie, alături de Antichitatea clasică, la o nouă religie a omenirii. Relativizarea Scripturii ca un simplu fenomen cultural sau artistic, indiferent de cât de „inspirat" este el în termeni pur omenești, face în mod firesc ca înverșunata controversă dintre ortodoxie și erezie să devină irelevantă, sau cel puțin cu nimic mai importantă decât conflictele din literatură sau artă.

După cum s-a menționat anterior, filozofia critică a lui Immanuel Kant a dat o lovitură puternică ortodoxiei tradiționale, în special în măsura în care aceasta se baza mai degrabă pe rațiune și pe dovezi din natură decât pe revelație. După ce, în *Critica rațiunii pure* (1781), și-a prezentat puternicele atacuri la adresa dovezilor tradiționale ale existenței lui Dumnezeu, Kant a prezentat în *Critica rațiunii practice* (1788) credința în Dumnezeu și în nemurirea personală,

precum și în libertatea voinței drept „postulate necesare ale rațiunii practice“. Pentru Kant, reflecția asupra eticii îl conduce pe om în mod inevitabil la religie, dar religia constă în esență în „recunoașterea datoriilor noastre ca porunci divine“, cu alte cuvinte, în recunoașterea faptului că omul are îndatoriri și obligații absolute și necesare, nu doar simple convenții sociale. Doctrina religioasă devine irelevantă, cu excepția cazului în care este direct legată de obligațiile etice. De pildă, în măsura în care o doctrină religioasă – cum ar fi cea a ispășirii – ne spune că nu putem și nici nu trebuie să îndeplinim toate prevederile Legii divine, fiindcă Cristos le-a îndeplinit în locul nostru, o astfel de doctrină este contrară imperativului etic și, în sensul lui Kant, este ireligioasă.

În timp ce Goethe preamărea în *Faust* autonomia intelectualului romantic și egoist, proclamând că lupta neîncetată a sinelui este o sursă de mântuire, contemporanul său mai tânăr, Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), proclama caracterul absolut al sinelui. Dumnezeu nu este o ființă în sine, ci doar ordinea morală a lumii. Pentru aceste teze Fichte a fost demis de la catedra sa universitară din Jena (Saxonia), dar a primit o alta la Berlin. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854) a dezvoltat o filozofie panteistă și speculativă a religiei,

însă elogiul său la adresa Absolutului a fost luat de mulți dintre contemporanii săi drept un elogiu adus Dumnezeului creștinismului, așa cum s-a întâmplat și cu idealismul lui G.W.F. Hegel (1770–1831). Toți acești poeți și filozofi au făcut multe pentru a reabilita conceptul de religie în ochii lumii intelectuale, dar „religia“ pentru care aceștia recâștigau stima intelectuală nu mai era creștinismul, ci o spiritualitate cosmică nebuloasă, fără un crez sau doctrine clar definite. Omul care a reunit multe dintre aceste impulsuri pentru a le pune în slujba creștinismului a fost Schleiermacher, cea mai influentă figură a teologiei protestante de la Reformă încoace. Din perspectiva ortodoxiei, Schleiermacher a fost un mare eretic, un fel de adopționist, al cărui Cristos era întruchiparea supremă a simțământului omenesc față de Dumnezeu, nu a Cuvântului preexistent.

Schleiermacher a schimbat atât de mult termenii discursului teologic, încât, de pe vremea lui, cei mai complecși protestanți și-au scos din vocabular cuvântul „erezie“; doar o minoritate de protestanți dogmatici, ortodocși sau fundamentaliști, se mai simt încă în largul lor la auzul acestuia.

5. Romantismul religios: Schleiermacher

În 1799, Franța revoluționară triumfa asupra Germaniei monarhiste, iar Rațiunea părea să fi învins Religia, atât pe cea ortodoxă, cât și pe cea pietistă. În acel an a fost publicat un manifest anonim, *Despre religie: Discursuri către disprețuitorii ei cultivați*, care încerca să recâștige terenul pierdut prin reformularea religiei protestante în termenii sentimentelor dominante ale zilei, în primul rând ale esteticii: religia este „perspectivă și sentiment“, un „simț și un gust pentru infinit“. Ca atare, ea este unică și independentă de metafizică și de morală; ea poate face ceva ce nici una dintre acestea nu poate face, anume să facă apel la imaginația religioasă. Mișcarea romantică aflată în ascensiune disprețuia raționalitatea rece a Iluminismului și preamărea singularul, individualul, eroicul. Schleiermacher a răspuns acestui simț estetic prin preaslăvirea lui Isus drept unul dintre „cei mai mari eroi ai religiei“, divin în sensul că a reprezentat cel mai înalt nivel posibil al conștiinței religioase. Marele teolog conservator american Augustus Hopkins Strong (1836–1921) l-a apreciat pe Schleiermacher pentru că „a eliberat creștinismul din mrejele raționalismului“[6], însă nu a făcut acest lucru decât pentru a-l îngloda în sentimentalism.

Schleiermacher a vrut să reformeze

educația teologică, iar lucrarea sa programatică *Scurtă schiță a studiului teologiei* (1811) a avut o mare influență. În a sa opera magna, *Credința creștină* (1821–1822; ed. a 2–a în 1831), a păstrat o mare parte din terminologia ortodoxiei, reformulând-o însă în lumina accentului pus de el pe importanța conștiinței religioase. Isus Cristos „se distinge de toți ceilalți prin puterea constantă a conștiinței sale dumnezeiești, care era o manifestare reală a lui Dumnezeu în el“[7]. Isus îi aduce pe cei care cred în el sub puterea propriei sale conștiințe dumnezeiești, astfel că ei sunt „mântuiți“ și au parte de veșnicie acum. Așadar, conceptul unei vieți de după moarte în rai devine superfluu, la fel ca articolele tradiționale de credință ale confesiunilor ortodoxe.

Toată teologia protestantă de după Schleiermacher este influențată de acesta. El nu și-a repudiat niciodată moștenirea pietistă, iar mulți pietiști au fost suficient de naivi pentru a saluta sprijinul adus „religiei“. Mulți dintre discipolii săi au fost mai conservatori decât el și și-au modificat propriile poziții pentru a le aduce mai aproape de ortodoxie; dar după aproape două secole, ceea ce a rămas este influența lui Schleiermacher, nu a lor.

6. Fragmentarea teologiei

Înainte de Reforma protestantă, principala diviziune în cadrul creștinătății era cea dintre romano-catolicism și ortodoxia răsăriteană. Numeroasele mișcări dualiste fuseseră complet înlăturate în domeniul ereziei, iar Bisericile care descindeau din monofizism au fost în mare parte izolate de restul creștinătății de către islam. Tensiunea dintre ortodoxia răsăriteană și romano-catolicism era mare, exacerbată de cucerirea Constantinopolului de către latini în 1204, precum și de eșecul Occidentului latin de a ajuta Imperiul Roman de Răsărit în timpul luptei sale finale cu turcii. Cu toate acestea, Răsăritul și Occidentul erau încă percepute ca o singură Biserică, separată în două părți prin schismă, nu prin erezie.

Reforma a creat impresia că există trei sau patru Biserici: pe lângă romano-catolicism, existau lutheranismul, Bisericile reformate și anglicanismul. În plus, bineînțeles, existau numeroasele grupuri radicale, dintre care unele erau ortodoxe în doctrinele lor despre Dumnezeu și Cristos, iar altele erau în mod categoric eretice. Cu toate acestea, în ciuda acestei dezbinări și a polemicilor care făceau atât de evidentă dezbinarea, exista totuși un fel de consens între Bisericile majore ale Reformei și romano-catolicism; la fel și ortodoxia răsăriteană, deși nu era în contact activ cu Bisericile

occidentale, împărtășea la rândul său acest consens. Toate Bisericile majore acceptaseră marile crezuri ecumenice: Simbolul Apostolilor, cel de la Niceea și Calcedon, și erau convinse că doctrina pe care o exprimă este deopotrivă adevărată și necesară. Aceste Biserici se aflau în dezacord cu privire la ceea ce ar mai fi putut fi necesar, dar nu a existat nici o îndoială că doctrinele din crezurile ecumenice erau necesare. În secolul al XVII-lea, polemiștii și „sincretiștii“ deopotrivă erau convinși de adevărul ortodoxiei, pe care o considerau fundamentală pentru credința și viața creștină, chiar dacă se certau în legătură cu anumite dogme și interpretări. După Schleiermacher, nu se mai poate spune același lucru. Creștinii ortodocși s-au regăsit în toate confesiunile și poate că sentimentul predominant al majorității creștinilor nominali a fost presupunerea că doctrinele ortodoxe sunt adevărate, însă teologia creștină și-a pierdut orientarea și nu numai că nu a mai oferit vechile răspunsuri, dar cel mai adesea nici măcar nu a mai ridicat vechile întrebări.

Dacă nu ar fi fost Schleiermacher, este posibil ca antisupranaturaliștii precum Reimarus și filozofii radical sceptici precum Kant să fi distrus creștinismul ca ipoteză fundamentală a societății occidentale. Datorită lui Schleiermacher,

creștinismul a supraviețuit în Europa protestantă, dar ceea ce a supraviețuit a fost o religie a sentimentului numită creștinism, care nu mai era creștinismul Noului Testament sau al crezurilor ecumenice.

Dacă ceea ce a predat Schleiermacher a fost într-adevăr credința creștină, iar disciplina pe care a practicat-o a fost cu adevărat teologia, atunci vechea distincție dintre ortodoxie și erezie este, în cel mai bun caz, irelevantă, iar în cel mai rău caz lipsită de sens. Din fericire pentru cei mai ortodocși care l-au urmat, Schleiermacher nu a fost singurul teolog de seamă al secolului al XIX-lea. Teologia reformată conservatoare și-a găsit un nou focar de interes în Țările de Jos, în special sub conducerea lui Abraham Kuyper (1837–1920); în Statele Unite ale Americii, teologia reformată conservatoare a înflorit la Seminarul Teologic din Princeton, în special sub conducerea lui Archibald Alexander (1772–1851), Charles Hodge (1797–1878), A.A. Hodge (1823–1886) și Benjamin B. Warfield (1851–1921). A existat și o revigorare a lutheranismului ortodox pe continentul american, în special sub conducerea imigrantului german C.F.W. Walther (1811–1887), remarcabilul lider timpuriu al Bisericii Lutherane–Missouri Synod. Anglicanismul a cunoscut o renaștere liturgică și teologică în cadrul mișcării de

la Oxford, care s-a încheiat cu convertirea la romano-catolicism a unui mare număr de anglicani proeminenți. În ciuda tuturor acestor evoluții teologice, vitalitatea creștinismului din secolul al XIX-lea nu a depins atât de ele, cât de mișcările de trezire spirituală care au cuprins Europa și America de Nord.

7. Noua școală de la Tübingen

La un moment dat, Universitatea din Tübingen era centrul lutheranismului ultraortodox; a fost și un bastion al pietismului, care, în Württemberg era mai orientat spre Biserică decât în alte părți ale Germaniei. Sub conducerea lui Gottlob Christian Storr (1746–1805), teologia din Tübingen era în mod vădit ortodoxă – acest rigid lutheranism ortodox a fost cel pe care filozofii Schelling și Hegel l-au studiat atunci când și-au început cariera de studenți la teologie și împotriva căruia aveau să se revolte mai târziu. Dar același oraș Tübingen a fost acela care l-a cultivat pe cel mai îndrăzneț și radical teolog al secolului al XIX-lea, David Friedrich Strauss (1808–1874), care a fost magistru acolo din 1832 până în 1839, când a fost concediat pentru opiniile sale eretice.

La apogeul său, ortodoxia protestantă de la Tübingen a fost reprezentată cu mare cinste de Johann Albrecht Bengel

(1687–1752), care a combinat o masivă și neobosită erudiție și un remarcabil simț critic cu un viguros angajament față de convingerea pietistă conform căreia Biblia este o unitate, cu Duhul Sfânt ca autor al ei, și că este coerentă și întru totul credibilă. Istoricul Emanuel Hirsch comentează astfel realizările lui Bengel: „Este vorba de o transpunere foarte consecventă a presupozițiilor pietiste, în care nimic nu poate fi modificat fără ca totul să se prăbușească“[8]. Bengel și-a găsit un brav imitator în Storr, care i-a provocat atât pe Kant și Semler, cât și pe o serie de oponenți mai puțin importanți ai ortodoxiei. Ultimul său succesor ortodox la Tübingen a fost curajosul Johann C.F. Steudel (1779–1837), care a contribuit la îndepărtarea celebrului Strauss, dar care și-a pierdut credibilitatea ca urmare a poziției sale netemperate și dogmatice. Deși s-au opus scepticismului critic al lui Kant și i-au contestat rezultatele, Storr, Steudel și aliații lor au acceptat axioma lui Kant conform căreia rațiunea omenească este incapabilă să ajungă la concluzii teoretice cu privire la supranatural. În loc să argumenteze credința pe baze raționale și astfel să o expună pe aceasta și pe ei înșiși la atacuri raționale, acești apărători ai ortodoxiei au încercat să își întemeieze în întregime credința pe afirmațiile biblice acceptate pe bază de credință.

Sub atacurile acerbe ale Epocii Rațiunii și ale filozofilor critici pe care aceasta i-a produs, generație după generație de creștini care căutau să-și păstreze ortodoxia au refuzat să se confrunte cu criticii pe teren propriu și s-au retras într-un alt tip de apărare, pretinzând că își întemeiază credința pe ceva ce nu poate fi analizat și respins. Pentru Schleiermacher, a fost simțul estetic al omului; pentru acești ultimi reprezentanți ai ortodoxiei de la Tübingen, a fost simpla autoritate a Scripturii. Un teolog din a doua parte a secolului al XIX-lea, Albrecht Ritschl (1822–1889), vedea credința în primul rând ca pe o chestiune etică, astfel că nu putea fi supusă criticii istorice. Karl Barth (1886–1968) va căpăta notorietate pentru ceea ce teologul anglican contemporan Eric Mascall numește un „revelaționist extrem“, deoarece va susține că singura sursă posibilă de cunoaștere a lui Dumnezeu este prin adresarea directă a Cuvântului lui Dumnezeu; Dumnezeu ne vorbește în Scriptură, iar cuvântul său nu se poate supune unei analize critice sau respingeri, și nu numai că nu are nevoie, dar nici măcar nu poate fi dovedit.

Mai importante în viața Bisericii decât tezele teologilor au fost predicile evangheliștilor. Oriunde credința ortodoxă era apatică și ineficientă, fie pentru că se înăsprise și se răcise în urma

multor decenii de dogmatism formalist, fie pentru că fusese ofilită de critica raționalistă, fie din orice alt motiv, exista posibilitatea ca trezirea spirituală să izbucnească și să aprindă un nou entuziasm în sufletele creștinilor. Din perspectiva teologiei, sau a ortodoxiei și a ereziilor care o provocau, mișcările de trezire spirituală au avut tendința de a presupune ortodoxia și de a da la o parte ereziile clasice și inovatoare, dar fără a le respinge sau chiar fără a aborda cu adevărat preocupările din care au apărut. Trezirile spirituale succesive ale ortodoxiei au fost mai mult datorate emoției decât intelectului și dispăreau din nou pe măsură ce emoțiile care le animaseră se răceau. De la pietism încoace, nici o mișcare de trezire spirituală până în prezent nu a avut impactul pe termen lung al mișcărilor anterioare de reformă. O mișcare de reînnoire spirituală trebuia să pășească pe urmele alteia cu o rapiditate din ce în ce mai mare. Astfel, în ciuda zelului și a energiei depuse la Tübingen, de exemplu, protestantismul ortodox din Germania a fost incapabil să păstreze o bază intelectuală solidă pentru credința pe care încerca să o apere. Ortodoxia a ajuns să depindă de reînnoiri periodice pentru a putea supraviețui. Și acum trebuie să ne întrebăm dacă ceea ce a supraviețuit în urma acestei succesiuni de reînnoiri

spirituale a rămas ortodoxie. Augustin ar fi recunoscut mesajul lui Luther, iar Luther l-ar fi recunoscut pe cel al lui Spener, dar l-ar fi recunoscut vreunul dintre ei pe cel al lui Schleiermacher? Și al cui exemplu este cu adevărat un model pentru evangheliștii mai recenți și pentru mișcările lor de trezire spirituală? Nu există prea multe îndoieli cu privire la persoana pe care ar dori ei să o imite; în capitolul următor, ne vom întreba în ce măsură reușesc să facă acest lucru prin demersurile lor.

20
ORTODOXIA MIȘCĂRILOR DE REÎNNOIRE SPIRITUALĂ: O REÎNNOIRE SPIRITUALĂ A ORTODOXIEI?

Nu m-am putut abține să nu demasc impietatea acestor învățători într-ale literelor care spun că nu trebuie să primim acum Duhul Sfânt și care consideră doctrina nașterii din nou drept entuziasm. [...] In fiecare zi văd necesitatea de a vorbi tot mai mult. Dumnezeu îmi cunoaște inima și știe că nu vorbesc din resentimente. Îmi doresc din tot sufletul ca toți slujitorii Domnului să fie profeți; îmi doresc ca Biserica Angliei să fie bucuria întregului pământ. Dar nu pot să o văd scufundându-se în ignoranță papistașă și în deism sofisticat și să nu deschid gura împotriva celor care, prin viața lor libertină, călduță și doctrinele lor nescripturare și superficiale, o fac astfel să greșească. Doamne, trimite, te rugăm, lumina ta și adevărul tău! — George

Whitefield, *Jurnal*

Timp de peste o mie de ani după Conciliul de la Calcedon, controversele doctrinare majore din cadrul creștinătății au avut loc între contestatari care erau cu toții ortodocși în sensul Niceei și Calcedonului. Atât iconoclaștii, cât și iconodulii, atât predestinaționiștii, cât și susținătorii liberului arbitru, atât susținătorii prezenței trupești în euharistie, cât și oponenții lor subscriau doctrinelor Sfintei Treimi, consubstanțialității Fiului și celor două naturi ale lui Cristos. Existau unii, cum ar fi albigenzii, care nu erau calcedonieni, dar în esență se aflau cu totul în afara granițelor creștinismului. Nu are prea mult sens să acuzi un dualist că nu acceptă doctrina calcedoniană a celor două naturi ale lui Cristos, când el nu este de acord nici măcar cu afirmația biblică fundamentală conform căreia Dumnezeu este Creatorul.

Marii reformatori magisteriali acceptau cu toții crezurile ecumenice, iar majoritatea celor din Reforma radicală, chiar dacă nu se foloseau de crezuri, le acceptau principiile. Doctrina trupului ceresc al lui Cristos, cu implicațiile sale monofizite, care a fost susținută de Menno Simons și de alții, ar putea părea că presupune respingerea Calcedonului, dar menoniții de obicei nu au urmărit problema până în acest punct.

Pe parcursul celor o mie de ani de după Calcedon, ereticii care respingeau Niceea și Calcedonul fie părăseau de bunăvoie Biserica, fie erau scoși cu forța – uneori, din păcate, prin mijloace violente, cum ar fi rugul. Însă, în cei două sute cincizeci de ani de reformă protestantă situația s-a schimbat radical. Socinienii, a căror mișcare a început în secolul al XVI-lea și a înflorit în secolul al XVII-lea, doreau să fie considerați creștini, dar au trebuit să se resemneze să fie judecați drept eretici atât de catolici, cât și de protestanți. Ei negau doctrinele creștine esențiale, astfel că au fost forțați să iasă din granițele creștinismului. În secolul al XVIII-lea, spiritele îndrăznețe erau tot negativiste, dar o făceau *în interiorul Bisericii*. H.S. Reimarus și J.S. Semler au schimbat regulile de bază ale controversei teologice: chiar dacă negau doctrine precum cea a dumnezeirii lui Cristos, rămâneau în tot acest timp în mod deliberat în interiorul Bisericii. Este adevărat că lucrările radicale ale lui Reimarus au fost publicate după moartea sa și că Semler a ținut să-și demonstreze conformitatea cu Biserica în diferite moduri, dar în câteva decenii, o astfel de disimulare prudentă nu mai era necesară.

În secolul al XIX-lea, structura formală a protestantismului era încă ortodoxă, dar intelectualii și cărturarii săi

respingeau în mare măsură ortodoxia. În țările protestante, Biserica devenise practic un departament al guvernului. Disputele doctrinare au ajuns să fie tratate ca probleme birocratice. Principiul Bisericii de stat (teritoriale) însemna că toți cetățenii de rând de pe un anumit teritoriu aparțineau aceleiași Biserici. Chiar și în Statele Unite ale Americii, unde se aplică principiul constituțional al separării Bisericii de stat, un fel de protestantism generalizat a fost considerat religia națională până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Deși majoritatea Bisericilor protestante din secolul al XIX-lea erau formal ortodoxe sau, mai bine zis, tradiționaliste, disidenții au descoperit pentru prima dată că puteau să renunțe la doctrinele creștine de bază și să rămână în continuare în cadrul Bisericii, uneori chiar să păstreze posturi înalte în Biserică sau în mediul academic. Timp de mai bine de un secol, romano-catolicismul reușise să stăvilească evoluțiile similare din interiorul său: disidenții săi fie erau reduși la tăcere, fie erau constrânși să plece. Abia în a doua jumătate a secolului XX catolicismul a trebuit să se confrunte cu situația în care figuri proeminente din Biserică și teologie puteau să se îndoiască sau chiar să nege doctrinele tradiționale fără nici o teamă de repercusiune.

În secolul al XIX-lea, protestantismul devenise practic sinonim cu cultura Europei de Nord și a Americii de Nord. Atunci când liderii implicați religios încercau să reînnoiască sau să revigoreze Biserica, aceștia se așteptau să influențeze întreaga societate și se adresau societății în general. Din nefericire pentru Biserică, sau cel puțin pentru ortodoxie, societatea secolului al XIX-lea se afla într-o foarte rapidă schimbare. În măsura în care creștinismul era identificat cu creștinătatea, adică cu societatea din jurul său, a fost prins în aceste schimbări, iar transformarea care putea fi realizată printr-o trezire spirituală în cadrul creștinismului devenise din ce în ce mai limitată.

După convertirea lui Constantin cel Mare, creștinismul a ajuns să domine cultura occidentală. Mișcările care au influențat Biserica și credința au influențat profund și cultura. Reforma protestantă a fost penultima astfel de mișcare spirituală care a marcat profund cultura; pietismul a fost, până în momentul de față, ultima. Reformatorii, asemenea ortodocșilor răsăriteni și catolicilor occidentali sau latini înaintea lor, au considerat de la sine înțeles că trebuie să influențeze societatea și cultura prin două mijloace: prin transformarea indivizilor și prin

schimbarea structurilor sociale și politice. Într-o foarte mare măsură au reușit, deși succesul lor a fost întotdeauna mult mai puțin deplin decât sperau liderii lor. Pietiștii se așteptau să transforme societatea prin transformarea indivizilor și, într-o mare măsură, au reușit să facă acest lucru. Mișcarea Școlii Duminicale, distribuirea Bibliei, misiunile externe de evanghelizare și chiar abolirea sclaviei în Imperiul Britanic și în Statele Unite ale Americii datorează mult, dacă nu totul, eforturilor unor pietiști dedicați.

În ultima parte a secolului al XVIII-lea și, într-o măsură tot mai mare, în secolul al XIX-lea, creștinismul a devenit tot mai individualist. Încercările de reformare a Bisericii s-au axat pe indivizi și pe viața spirituală personală, nu pe societate. Este adevărat că creștinismul a continuat să exercite o forță puternică în cadrul societății, dar s-a epuizat din ce în ce mai mult în campanii câștigătoare, și uneori perdante, axate pe o singură temă, cum ar fi abolirea sclaviei și prohibiția. Capacitatea creștinismului de a pătrunde în societate și de a o reface treptat se pierdea, chiar dacă numărul creștinilor din societate se afla la cote neatinse până atunci. Deși câștiga în milioane de cazuri bătălia pentru inimile indivizilor în întreaga creștinătate, creștinismul nu mai câștiga bătălia pentru minte, nici pentru mintea societății, nici pentru mintea

indivizilor. Viețile erau schimbate, Bisericile erau transformate, erau introduse unele schimbări legislative majore, dar bazele doctrinei nu mai erau consolidate. Viziunea creștină asupra lumii și a vieții se pierdea treptat, iar creștinismul devenea, pentru prima dată de la Constantin încoace, în primul rând o religie privată. Timp de mulți ani, chiar timp de câteva decenii, pe măsură ce mișcările de trezire spirituală se succedau prin Europa și America, amploarea acestei schimbări nu era încă pe deplin evidentă.

Impulsurile care au dat naștere pietismului au dus la două secole de trezire spirituală, și într-adevăr, mișcarea de trezire spirituală este încă în desfășurare, deși într-o formă atenuată, în misiunea mondială a evangheliștilor precum Billy Graham [1918–2018]. Cu toate acestea, în ciuda faptului că aproape toți evangheliștii și adepții trezirii spirituale au fost sau sunt personal ortodocși, în cea mai mare parte ei au schimbat doar inimi, nu minți, și au reînnoit sentimente, nu doctrine. Mișcările de trezire spirituală din secolele XIX și XX au fost un leac pentru răceala inimii, nu pentru scepticism.

1. John Wesley și metodiștii

Pietismul de pe continentul european a

avut o puternică amprentă lutherană și a înflorit atât în Biserici, cât și în paralel, în facultățile teologice universitare. În Marea Britanie și în America de Nord, situația era diferită. În ciuda faptului că atât Anglia, cât și Scoția aveau Biserici instituționalizate, ceea ce făcea dificilă ascensiunea comunităților independente, pietismul din Marea Britanie a existat în mare parte în afara Bisericilor oficiale din Anglia și Scoția. În America de Nord, unde în secolul al XIX-lea nu mai existau Biserici oficiale în sensul englezesc al cuvântului, pietismul și-a întemeiat, de asemenea, propriile confesiuni. Cea mai cunoscută și mai importantă dintre acestea a fost metodismul.

a. Începuturile

Mișcarea metodistă – care nu a fost inițial menită să devină o confesiune distinctă – s-a dezvoltat direct în urma contactului dintre contele von Zinzendorf și cei doi frați John și Charles Wesley (1703–1791 și, respectiv, 1707–1788). Zinzendorf și ai săi *herrenhuteri* au acționat la scară mică, fondând mici comunități morave ici și colo. Într-una dintre aceste comunități, la Londra, John Wesley a auzit interpretarea pietistă a Bibliei (bazată pe un comentariu al lui Luther), în urma căreia și-a simțit inima „ciudat de încălzită“. Având în vedere viitoarea dezvoltare a metodismului, care este în mod obișnuit

considerat arminian în înțelegerea pe care o are asupra harului, este interesant de remarcat că convertirea lui Wesley a fost provocată de Luther, prin intermediul lui Zinzendorf.

Pietiștii lutherani erau cei mai sentimentali dintre lutherani, iar Zinzendorf și moravienii săi erau cei mai sentimentali dintre pietiști. Ei au combinat acțiunea cu sentimentul, iar ceea ce au transmis wesleyanismului este mai degrabă activismul lor, sau cel puțin ceva mai mult decât sentimentul. În orice caz, wesleyenii aveau să-și depășească cu mult începuturile pietiste. Metodismul wesleyan, asemenea pietismului, tinde să facă din viață punctul central și să plaseze doctrina pe un loc secundar. Această atitudine a reprezentat un corectiv de dorit și chiar necesar în situațiile în care ortodoxia nu însemna mai mult decât repetarea unor formule corecte, dar care nu mai aveau decât puțină viață spirituală sau chiar deloc. Dar într-o situație în care formulele nu mai sunt în mare parte corecte, sau chiar nu mai sunt cunoscute deloc, accentul pus pe entuziasm și pe efectele sale, mai degrabă decât pe doctrină și pe implicațiile sale, este într-adevăr foarte problematic pentru o religie care pretinde că își are originea în adevărul revelat.

Fondatorii metodismului, John Wesley

și fratele său mai mic Charles, au primit impulsuri puternice de la Zinzendorf și de la frații moravieni din Herrnhut. În urma convertirii fraților Wesley în cadrul unei comunități morave din Londra, la începutul anului 1738, John Wesley avea să petreacă două săptămâni la Herrnhut în vara aceluiași an. Pentru o vreme, frații Wesley au colaborat cu la fel de entuziastul George Whitefield (1714–1770), unul dintre cei mai eficienți predicatori și evangheliști de limba engleză care au existat vreodată. Whitefield, spre deosebire de John Wesley, credea în predestinare, așa că ei s-au certat în această privință încă din 1741, iar predestinaționiștii au părăsit în cele din urmă mișcarea wesleyană.

Mișcarea inițiată de Whitefield și Wesley a produs rezultate imediate și tangibile în domenii în care anglicanismul fusese inactiv sau ineficient: în misiunile străine de evanghelizare, în distribuirea Bibliei și în inițierea unei mișcări împotriva sclaviei. Mișcarea lor a fost începutul în ținuturile anglofone al acelei forme de protestantism cunoscute sub numele de evanghelism. Mișcarea evanghelică este remarcabilă prin faptul că, deși a pus accentul pe anumite doctrine de bază și a făcut apel la convertirea personală, a avut un impact imediat și pronunțat asupra întregii societăți. Impactul social

al evanghelismului timpuriu a fost în mare parte uitat de moștenitorii moderni ai mișcării; opoziția lor față de „Evanghelia socială“ a protestantismului liberal i-a făcut să fie mult mai puțin activi decât strămoșii lor din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.[1]

b. Reînnoirea spirituală în America de Nord

Influența directă a lui Wesley și a reînnoirii spirituale wesleyene a dus la înființarea unor puternice și înfloritoare Biserici metodiste în America de Nord, unde au devenit rapid o parte proeminentă a scenei bisericești protestante. Chiar mai important decât rolul jucat de metodism ca atare este rolul impulsului de reînnoire spirituală, care este la fel de caracteristic vieții religioase nord-americane din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea precum fusese impulsul polemic pentru protestantismul german din secolul al XVII-lea, iar influența sa nu a dispărut nici măcar în secolul XX. Reînnoirile și trezirea spirituală au devenit principalul mijloc de apărare a ortodocșilor și a celor pioși împotriva liberalismului și a necredinței. Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem este dacă într-adevăr a oferit o apărare adecvată împotriva ereziei. Este reînnoirea spirituală ortodoxă? Sau este ea cu adevărat preocupată de problema

conflictului dintre erezie și ortodoxie? Mișcările de trezire spirituală nu au fost deloc indiferente față de chestiunile doctrinare și, într-adevăr, au subscris de obicei la o formă ortodoxă a protestantismului. Dar zelul lor era pentru reînnoire, nu pentru reformarea doctrinei și a teologiei. În consecință, religia care a rezultat din eforturile lor a fost adesea destul de diferită de ortodoxia protestantă clasică.

Tradiția religioasă dominantă a coloniilor nord-americane ale Marii Britanii era calvinismul. Aceasta a căpătat o formă deosebit de caracteristică în New England, unde comunitarismul puritan a devenit religia oficială a mai multor colonii. În Massachusetts, parohia era atât o unitate guvernamentală, cât și una ecleziastică. Pentru a se alătura Bisericii în sensul cel mai deplin, pentru a-și „însuși“ sau a-și asuma legământul, un credincios trebuia să poată depune mărturie despre propria sa convertire. În măsura în care mulți cetățeni, de altfel cetățeni serioși, nu puteau sau nu voiau să dea o astfel de mărturie, dar nu puteau fi excluși în mod rezonabil din viața comunității, a apărut conceptul de „legământ parțial“ pentru cei care erau dispuși să accepte slujirea și disciplina Bisericii, fără însă a putea pretinde o experiență de convertire individuală. Deși logica înțelegerii tradiționale a

euharistiei cere ca participarea la împărtășanie să fie rezervată creștinilor convertiți, Solomon Stoddard (1643–1729), pastor în Northampton, a considerat împărtășania un mijloc de convertire și i-a încurajat pe cei „neconvertiți“ (în sensul că nu aveau o experiență individuală de convertire) să participe la ea.

Nepotul lui Stoddard, Jonathan Edwards (1703–1758), a fost și succesorul său ca pastor în Northampton, din 1727 până în 1750, atunci când Edwards a fost înlăturat, devenind apoi președinte al Colegiului din Princeton. Fiind un rigorist, Edwards a respins ideea legământului parțial, dorind ca botezul și împărtășania să fie administrate doar credincioșilor convertiți (și copiilor lor, în cazul botezului). Este cunoscut mai ales pentru predicile sale despre iad și damnare; predica sa „Păcătoșii în mâinile unui Dumnezeu mânios“ a devenit parte din folclorul american. Totuși, din punct de vedere teologic, Edwards este important ca inițiator a ceea ce se numește „Teologia New England“, care este rezultatul combinării unui calvinism predestinaționist cu un apel urgent la pocăință și convertire. În lucrarea *O cercetare atentă și strictă a noțiunilor moderne predominante despre libertatea voinței* (1754), Edwards a reformulat doctrina tradițională despre

predestinare, punând accentul pe faptul că harul îi conferă omului voința de a-l iubi pe Dumnezeu în libertate.

Edwards a fost urmat de prietenul și elevul său Samuel Hopkins (1721–1803), unul dintre primii teologi care au vorbit despre dogmatică ca despre un sistem: lucrarea sa intitulată *Sistemul de doctrine conținute în Revelația divină* a fost publicată în 1793. Hopkins a introdus ideea de „imputare mediată". Aplicată asupra căderii omului, „imputarea mediată" înseamnă că vina păcatului lui Adam nu este imputată direct tuturor descendenților săi (doctrina clasică a păcatului originar). În schimb, aceștia moștenesc dispoziția viciată și păcătoasă a lui Adam și devin vinovați în mod individual doar pe măsură ce își exercită înclinația păcătoasă. Semnificația cristologică a acestei doctrine constă în aplicarea sa paralelă asupra lucrării lui Cristos. Asemenea vinovăției lui Adam, nici neprihănirea lui Cristos nu ne este atribuită în mod direct: trebuie să ne-o însușim prin convertire. Interesul teologiei a fost îndreptat dinspre doctrinele referitoare la Persoana și lucrarea lui Cristos spre psihologia convertirii, o schimbare care era în concordanță cu interesul epocii pentru individ și libertatea sa personală. Teologia americană, atât în cadrul tradiției reformate, cât și în afara ei, a

devenit tot mai antropocentrică. La început, acest nou interes nu a implicat nici o abatere în domeniul doctrinei cristologice, dar a deschis treptat calea către acea formă de cristologie mai adopțianistă care caracterizează creștinismul liberal din Statele Unite ale Americii.

Teologia protestantă ortodoxă pune în mod tradițional accentul pe doctrina Treimii și afirmă dumnezeirea lui Cristos ca Fiu întrupat, a doua Persoană a Trinității. Marile controverse cristologice ale Bisericii primare, precum și controversele euharistice și chenotice din secolele al XVI-lea și al XVII-lea au fost încercări de a răspunde la întrebări cu privire la ce înseamnă a afirma că Dumnezeu a devenit un om în sine, individual și istoric, Isus Cristos. Cea mai mare parte a religiei mișcării de trezire spirituală a admis cu ușurință dumnezeirea lui Cristos și s-a întrebat ce înseamnă să fii mântuit și cum poate avea loc convertirea.

2. Reînnoirea spirituală în Europa

Aceleași elanuri de reînnoire spirituală au cuprins și continentul european, în special Germania și Elveția. Cu toate acestea, având în vedere că protestantismul era mult mai bine împământenit pe continent decât în

Statele Unite și că educația teologică era în mâinile facultăților de teologie susținute de stat, valurile de reînnoire nu au modelat Biserica din Europa așa cum au făcut-o în Statele Unite. În Germania, liberalismul religios a fost strâns legat de patriotism și de mișcarea națională care a contribuit la eliberarea Germaniei de sub Napoleon. Deși o minoritate de germani a rămas romano-catolică, a existat tendința de a identifica Germania cu protestantismul și protestantismul cu progresul, adică cu gândirea liberală și filozofia idealistă. Rolul dinamic jucat de credincioșii radicali și chiar de atei în mișcarea națională germană le-a conferit o recunoaștere imediată ca patrioți, îngreunând astfel sarcina celor mai ortodocși și mai evlavioși de a-i critica pentru teologia lor.

Johann Gottlieb Fichte, filozoful Ființei absolute, care fusese forțat să părăsească Universitatea din Jena (Saxonia) în 1799, în urma așa-numitei controverse a ateilor, și-a câștigat simpatia pentru tratatele sale patriotice care combină religia și filozofia cu politica vremii; unul dintre ele se intitulează *Îndrumarul vieții binecuvântate* (1806). Schleiermacher, al cărui tată era capelan de armată, a fost nevoit să părăsească Universitatea din Halle atunci când francezii au închis-o în 1806; din Berlin, el și-a incitat comunitatea să-și asume fervoarea

patriotică printr-o serie de predici înflăcărat antifranceze. Patriotismul nu se limita doar la liberali: E.M. Arndt (1769–1860), Karl Theodor Korner (1791–1813) și Max von Schenkendorf (1783–1817) au fost conservatori care îmbrățișau la rândul lor cauza naționalistă. În mod obișnuit, acești patrioți creștini lutheran-ortodocși puneau accentul pe paternitatea lui Dumnezeu, pe dreptatea sa și pe ordinea providențială a universului, mai degrabă decât pe Cristos și pe reconcilierea sa. După eliberarea Germaniei de Napoleon, în 1814, în cadrul protestantismului german au apărut două direcții conservatoare principale: una, o conștientă reînnoire lutherană a ortodoxiei, iar cealaltă, o mișcare de reînnoire asemănătoare cu cele din Marea Britanie și America de Nord.

a. Reînnoirea lutherană

Deși influența lui Calvin este mai larg răspândită printre protestanții de diferite naționalități și culturi, personalitatea lui Martin Luther a lăsat o amprentă mai puternică asupra adepților săi. În teologia academică, raționalismul secolului al XVIII-lea a rămas dominant, dar alături de acesta a supraviețuit supranaturalismul tradițional al mișcării pietiste. Nici liberalismul, nici pietismul nu s-au interesat de diferențele

doctrinare dintre lutheranism și calvinism. După înfrângerea lui Napoleon, Prusia a devenit cel mai mare și mai puternic stat german și a încorporat o serie de state mai mici, anterior independente, împreună cu diferitele lor Biserici de stat, unele lutherane, altele reformate. Regele Prusiei, Frederic Wilhelm III, era drept și pios, dar naiv din punct de vedere teologic; în zelul său de a-i reuni pe creștinii de sub domnia sa, a hotărât înființarea la data de 27 septembrie 1817 a Uniunii bisericilor lutherane și reformate din Prusia, cu doar câteva săptămâni înainte de a se împlini trei sute de ani de la afisarea celor 95 de teze de către Luther. Noua uniune a fost foarte bine primită de public, dar validitatea sa a fost contestată doar patru săptămâni mai târziu de Klaus Harms (1778–1855), un fost discipol al lui Schleiermacher, devenit lutheran ortodox. La 31 octombrie, Harms a publicat la Kiel un nou set de 95 de teze, cerând o întoarcere la credința tradițională a confesiunilor lutherane. Apelul său combina dorința de ortodoxie cu o idealizare romantică și națională a lui Luther ca erou autentic german. Ortodoxia lutherană germanocentrică a lui Harms nu a reușit să obțină controlul Bisericilor de stat din Germania, dar a supraviețuit printr-un transplant viguros

în America de Nord, Biserica Lutheranăâ€“Missouri Synod. În ciuda unor puncte importante aflate în contrast cu teologia liberală, acest lutheranism ortodox a fost ostil pietismului mișcării de reînnoire spirituală: marele arhitect al lutheranismului conservator din America de Nord, C.F.W. Walther, povestește despre propria sa convertire ca despre o luptă de eliberare din robia legalismului pietist.[2]

b. Erweckung

„În anii de după 1817, întoarcerea la credința simplă și la obiceiurile pioase ale părinților a devenit din ce în ce mai răspândită și mai decisivă. Condițiile generale ale vremii, dominația franceză, mișcarea de eliberare națională și deziluzia națională care au urmat, tricentenarul Reformei, reacția politică și depresiunea economică, starea de spirit romantică, supranaturalismul adâncit din punct de vedere religios și prezența câtorva lideri remarcabili, precum Schleiermacher – toți acești factori au conlucrat în aceeași direcție“[3]. Descrierea lui Karl Heussi a deconcertantului complex de factori care au condus în secolul al XIX-lea, în Germania, la *Erweckung*, „trezire“, îl lasă pe cititor să se întrebe ce fel de mișcare a putut fi aceasta. Ceea ce lipsește din această listă este mișcarea de recuperare a unei baze

solide de autoritate biblică, care a înflorit alături de ortodoxia lutheranã, dar care nu a făcut mare lucru nici pentru a revitaliza ortodoxia, nici pentru a se întări prin ea. Dihotomia fatală dintre teoria ortodoxă și practica pietistă, care era doar o tendință la Francke și Zinzendorf, a devenit o realitate în *Erweckung*-ul secolului al XIX-lea.

În secolul al XIX-lea, pentru prima dată în lunga istorie a Bisericii, avea loc o reînnoire spirituală pe scară largă, neînsoțită însă și de o reînnoire a teologiei ortodoxe. Contrastul cu Reforma și cu pietismul timpuriu este considerabil: atât lutheranismul, cât și calvinismul au fost în mare parte centrate pe universități, iar pietismul și-a avut centrul vreme de mai multe decenii la Universitatea din Halle. În coloniile nord-americane, liderii reînnoirii spirituale erau profesori, precum Jonathan Edwards și Timothy Dwight, președinți ai universităților Princeton și, respectiv, Yale. Dar până la momentul *Erweckung*-ului din secolul al XIX-lea, legătura cu universitatea a fost ruptă, mai ales acolo unde Bisericile erau susținute de stat, iar teologia era predată în universitățile publice.

Nici supranaturalismul și nici puternicul angajament față de Biblie, înțeleasă ca însuși Cuvântul lui Dumnezeu nu au dispărut, ci mai degrabă

efortul de a le apăra în termeni academici în cadrul comunității intelectuale. Noile mișcări de reînnoire respingeau religia naturalistă a deismului, precum și scepticismul Iluminismului, dar nu le combăteau cu argumente. Provocarea pe care mintea omului o ridicase primea ca răspuns un apel la inima sa. Mentalitatea modernă, care subminase credința, a fost contracarată cu un sentimentalism la fel de modern, în loc să fie combătută cu o reînnoire a mentalității creștine. Deși limbajul acestei noi mișcări de reînnoire spirituală era foarte asemănător cu cel al pietismului timpuriu, mentalitatea sa era diferită: era mai sentimentală și mai puțin cărturărească. Spiritul cărturăresc putea să i se pară arid și uneori poate irelevant lui Spener și Francke, dar ei nu îl considerau periculos. În schimb, mișcarea pietistă modernă l-a privit de la început ca pe un adversar. Această antipatie a fost doar parțial justificată, deși, chiar dacă universitățile erau adesea ostile credinței, majoritatea marilor figuri ale protestantismului reformat și postreformat au fost adevărați cărturari. Pe de altă parte, mișcările de trezire spirituală și evanghelismul modern își au cărturarii și educatorii lor, dar, în general, aceștia sunt figuri nesemnificative în comparație cu marii evangheliști precum Dwight L. Moody, Billy Sunday sau, în zilele noastre,

Billy Graham.

Noul pietism a copleșit scepticismul prin sentimentalism, dar nu i-a răspuns. În timp ce presupunea o bază de ortodoxie istorică, noua mișcare nu a făcut nimic pentru a repara daunele enorme care fuseseră aduse ortodoxiei vreme de un secol și mai mult de raționalism și scepticism. În consecință, mișcarea modernă de reînnoire spirituală este total lipsită de o bază intelectuală. Ea nu a dat naștere nici unui Irineu sau Augustin, nici unui Bernard din Clairvaux sau Toma din Aquino, nici unui Luther, Calvin sau Melanchton. Au existat câțiva mari cărturari în rândul lutheranilor și calvinilor ortodocsi din secolul al XIX-lea: numele lui Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869), din Berlin, și Charles Hodge (1797–1878), din Princeton, fiind două dintre cele mai proeminente. Dar învățătura lor, oricât de impresionantă ar fi fost, a fost respinsă de colegii lor universitari liberali, pe de o parte, și în mare măsură ignorată de pietiștii moderni, pe de altă parte; a existat o foarte mică întrepătrundere a învățăturii și a vieții spirituale.

c. Influența romantismului

Mișcarea romantică din Europa sfârșitului secolului al XVIII-lea a fost caracterizată de T.E. Hulme drept o „religie răsturnată“. Ea respingea

raționalismul rece al Epocii Rațiunii în favoarea unei renașteri a *entuziasmului*, dar care nu era limitat doar la religie. Starea de spirit a romanticilor, oricât de seculari și de lipsiți de pietate ar fi fost, era compatibilă cu căldura și fervoarea emoțională a mișcărilor de trezire religioasă, dar nu era compatibilă cu rigoarea dogmatică a ortodoxiei.

Noul pietism împărtășea cu romantismul o ostilitate similară față de educația academică a vremii, recurgând adesea la o simplă denunțare, în loc să se aventureze în a-i provoca pe raționaliști în termenii lor. Astfel, Gottfried Menken (1768–1831) a denunțat filozofia critică kantiană dominantă din vremea sa ca blasfemiatoare și anticreștină. Schleiermacher, contemporanul lui Menken, i-a avertizat pe ortodocși că intransigența lor dogmatică va servi cauzei necredinței: „Această blocadă, înfometarea completă a întregii științe [...] va ridica catargul necredinței, constrânsă de voi, pentru că v-ați izolat atât de mult. Oare nodul istoriei va fi dezlegat în așa fel încât creștinismul va rămâne cu barbaria, iar erudiția cu necredința?“[4] Deși Menken a respins raționalismul și liberalismul și a fost unul dintre primii lideri ai reînnoirii spirituale, el a considerat drept „servil“ conformismul cu mărturisirile de credință și a criticat Catehismul de la

Heidelberg pentru accentul pus pe mânia lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, în timp ce se opunea subiectivismului critic al liberalilor, el nu i se opunea cu standarde obiective, ci mai degrabă cu o subiectivitate pioasă. Acesta este motivul pentru care el a pus accentul pe conceptul de diavol și agenții săi, demonii, precum și pe unele idei foarte precise cu privire la Ziua de pe Urmă.

Teologii lutherani din secolul al XVI-lea au fost reticenți în a accepta ideea că toate doctrinele biblice sunt fundamentale, deși oponenții lor romano-catolici susțineau că aceasta este o implicație logică a doctrinei ineranței biblice. Menken, care era indiferent față de confesiunile ce stabileau articolele fundamentele de credință și subliniau o serie de doctrine care, deși se găsesc în Scriptură, par mai puțin importante, a mers atât de departe, încât a numit Biblia „Lumină din Lumină“, o expresie pe care Crezul de la Niceea o atribuie lui Dumnezeu-Fiul.[5] O atât de somptuoasă preamărire a Bibliei a dat o oarecare credibilitate acuzațiilor potrivit cărora pietismul a fost o *bibliolatrie*, o închinare la Biblie. Precum Schleiermacher, Menken a fost un patriot prusac și a identificat smerenia creștină cu supunerea față de rege.

Noul biblicism pietist s-a desprins și mai radical de tradiția teologiei clasice

decât fusese cazul cu principiul *sola Scriptura* al lui Luther. Reforma lui Luther a fost teologică, iar pietismul timpuriu al lui Spener a criticat-o pentru că neglija existența creștină. Spener și Francke puneau accentul pe viață, dar fără a se opune teologiei; în schimb, mișcarea pietistă modernă este antiteologică. Atenția sa la detalii mai degrabă decât la structură i-a permis să construiască o nouă metodă în escatologie. Spre deosebire de Gioacchino din Fiore, care împărțea istoria în perioade mari și cuprinzătoare, pietismului modern îi place să construiască un calendar detaliat și să deslușească corespondența dintre figurile profeției și evenimentele contemporane. Profețiile din Vechiul Testament capătă o nouă importanță. „Pentru Menken, religia Vechiului Testament are întâietate față de Evanghelie. [...] Toate firele care leagă gândirea creștină de educația și gândirea popoarelor indo-europene, fie ele grecești, romane sau europene moderne, sunt rupte. Rămâne o religie străină, orientală.“[6] Pentru prima dată, pietismul modern a făcut ca creștinismul să pară străin de cultura pe care o formase. Pietismul modern a făcut ca atât cultura elenistică, cât și cea latină – care influențaseră atât de puternic teologia clasică – să pară că nu au nici o contribuție legitimă și, astfel, efectiv a

discreditat o mare parte din tradiția teologică a creștinismului, fără a o ataca de fapt.

Asemenea „teologiei New England“, pietismul lui Menken a abandonat accentul tradițional pus pe doctrina păcatului originar ca imputare a vinovăției lui Adam asupra urmașilor săi și a afirmat doar că toți oamenii moștenesc tendința de a păcătui. În măsura în care păcatul devenea mai puțin radical în efectele sale, era necesară o mântuire mai puțin radicală, iar cristologia a suferit o anumită modificare. Menken a interpretat conceptul de golire de sine, sau *kénosis*, din Epistola către Filipeni în termenii unei renunțări complete a lui Cristos la atributele sale divine. Acest lucru a dat naștere unei identificări mai depline cu noi, dar părea să piardă o parte din doctrina ortodoxă calcedoniană a celor două naturi ale lui Cristos. Menken și confrații săi pietiști nu au avut nici o intenție de a diminua dumnezeirea lui Cristos, dar indiferența lor față de formula istorică de la Calcedon, elaborată după atâtea decenii de conflicte, i-a expus la aceleași exagerări și erori pe care Calcedonul trebuia să le prevină. Așa cum romanticii prețuiseră creativitatea, pietiștii prețuiau spontaneitatea și uneori confundau noile modalități de exprimare a vechilor adevăruri cu noile idei ce nu mai erau

compatibile cu vechile adevăruri.

Ideile chenotice ale lui Menken au fost duse mai departe de Gottfried Thomasius (1802–1875), care a dezvoltat teoria chenotică lutherană modernă în două lucrări majore, *Contribuții la cristologia Bisericii* (1845) și *Persoana și lucrarea lui Cristos* (1852). Thomasius susținea că Logosul divin s-a golit de toate atributele divinității incompatibile cu natura sa omenească, în special omnipotența, ubicuitatea și omnisciența. Acest punct de vedere a fost dezvoltat de episcopul lutheran danez Hans Martensen (1808–1884). Martensen a văzut în această nouă teologie chenotică o cheie pentru înțelegerea misterului întrupării. Din nefericire, ideea sa despre un Dumnezeu care se transformă în om afectează imutabilitatea divinității și divizează Trinitatea, creând mai multe probleme decât rezolvă. Deși erau lutherani, Thomasius și Martensen au mers într-o direcție opusă cristologiei lui Luther. Luther subliniase comunicarea atributelor divinității către Cristos înspre natura sa omenească. În schimb, noua teorie chenotică părea să aplice divinității limitele naturii omenești. În loc să sublinieze că Dumnezeu s-a întrupat într-un singur om, Isus Cristos, cu toate problemele conceptuale pe care le aduce o astfel de doctrină, această nouă viziune a sugerat un fel de umanizare dialectică a

lui Dumnezeu – consecința sa finală este „teologia morții lui Dumnezeu“ dezvoltată de Thomas J.J. Altizer [1927–2018]. La Berlin și Rostock, lutheranii ortodocși Hengstenberg și Friedrich Adolf Philippi (1809–1892) au pus accentul pe confesionalismul lutheran și pe ortodoxia secolului al XVII-lea, dar impactul lor a fost mult mai mic decât cel al redutabilului adversar danez al lui Martensen, Søren Kierkegaard (1813–1855).

d. Kierkegaard

În Danemarca epocii lui Kierkegaard, legătura dintre națiune și Biserică era chiar mai puternică decât în patrioticul Regat al Prusiei. Nikolai F.S. Grundtvig (1783–1872), care, după o complexă carieră, a devenit episcop în Biserica Lutherană din Danemarca, a fost un entuziast admirator al mitologiei nordice și a dorit să transforme Biserica de stat lutherană într-un fel de creștinism nordic. Grundtvig era un romantic și un tradiționalist și, urmându-l pe P.C. Kierkegaard, fratele lui Søren, a atribuit Crezul Apostolilor lui Isus însuși, presupunând că acesta l-a înmânat apostolilor după învierea sa. Søren s-a opus sintezei servile dintre creștinism și cultura populară daneză operate de către Grundtvig și a încercat să obțină o nouă autenticitate prin abordarea doctrinelor

la modul cel mai serios.

Retrospectiv, Kierkegaard a devenit cea mai cunoscută figură teologică de la începutul secolului al XIX-lea, deși, în epoca sa, era practic necunoscut în afara Danemarcei. Dintr-o anumită perspectivă, Kierkegaard s-a opus radical adaptării creștinismului la cultură, idee susținută de Schleiermacher și Grundtvig. În timp ce aceștia încercaseră să integreze creștinismul în cultura vremii, Kierkegaard încerca să expună conflictul radical dintre creștinism și umanism. Cu toate acestea, din pricina subiectivismului său radical, Kierkegaard nu prea avea nevoie de mărturisiri de credință si crezuri. Precum Schleiermacher, era indiferent față de doctrina Sfintei Treimi, pe care nu o menționează niciodată. În ultimele decenii, Kierkegaard a devenit un erou național danez chiar și pentru lutheranii conservatori danezi, care susțin că el a susținut doctrinele ortodoxe și pur și simplu le-a asumat cu cea mai intensă seriozitate. Impresia cea mai răspândită este că Kierkegaard era mai preocupat de intensitatea simțirii și seriozitatea creștinului individual decât de ortodoxia sau adevărul doctrinelor sale. În orice caz, este evident că Kierkegaard nu a considerat că este necesar să sublinieze adevărul obiectiv al doctrinelor creștine istorice. Asemenea lui Schleiermacher,

Kierkegaard a reușit să facă din nou creștinismul interesant pentru oamenii care îl considerau neatractiv, dar nu a reușit să le transmită interesul pentru conținutul său doctrinar obiectiv sau pentru adevărul său.

3. Chestiunea ortodoxiei

Mișcarea de reînnoire spirituală, atât în Europa, cât și în America de Nord, a devenit cea mai importantă expresie a protestantismului conservator din secolul al XIX-lea, iar America de Nord este o forță vitală și astăzi. Din aproape toate punctele de vedere, ea pare mai viguroasă și mai impresionantă, și poate și mai atrăgătoare decât ortodoxiile protestante mai tradiționale care au supraviețuit până în zilele noastre.

Mișcarea pietistă timpurie, deși a fost concepută ca un antidot la ortodoxia moartă, era ea însăși suficient de ortodoxă; a încercat să reînnoiască ortodoxia, nu să-i ofere o alternativă. Mișcarea pietistă modernă a trebuit să se lupte nu cu ortodoxia moartă, ci cu liberalismul și romantismul; a făcut acest lucru nu apărându-și propriul teren, ci atacându-i pe terenul lor. A atacat raționalismul liberalismului cu o nouă religie a sentimentelor și, adoptând o mare parte din atmosfera romantică, a încercat să o creștineze, îndreptându-și

cultul eroilor către Persoana lui Isus Cristos. A încercat să fie modernă și relevantă și să arate că creștinismul nu este o simplă cultivare a antichităților. A dorit să fie națională și patriotică, dar făcând acest lucru a pierdut din vedere universalitatea Evangheliei. Nu a avut niciodată intenția de a pierde contactul cu ortodoxia istorică, dar a considerat că se poate lipsi de crezurile și mărturisirile de credință care fuseseră cauza războaielor religioase anterioare. Făcând acest lucru, a renunțat la mult prea mult din ceea ce acele tratate trebuiau să asigure. În consecință, trebuie să spunem că, deși înnoitorii spirituali moderni pot fi, și adesea sunt în mod personal ortodocși, ortodoxia nu este o preocupare a înnoitorilor sau o caracteristică majoră a mișcării moderne de reînnoire spirituală, adică evanghelică. Această mișcare refuză să fie liberală, însă nu este suficient de teologică pentru a fi ortodoxă.

21
REVIRIMENTUL ȘI REGRESUL ORTODOXIEI

Ipotezele sunt năvoade: numai cel care le aruncă va putea prinde ceva. — Novalis

Crezul Conciliului de la Calcedon a inaugurat în 451 epoca cristologiei ortodoxe. Nu toată lumea a fost de acord cu formularea caracteristică de la Calcedon pentru misterul lui Cristos, exprimat în termeni de dumnezeire deplină, natură omenească deplină și o singură Persoană. Dar, timp de cincisprezece secole, formula de la Calcedon a definit limitele problematizărilor cristologice. Firește, exista ortodoxie și înainte de Calcedon în sensul definit de Crezul Calcedonian. Teza acestei lucrări constă în afirmarea faptului că credința în Isus Cristos ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, o singură Persoană, a fost întotdeauna caracteristica decisivă a comunității de credință pe care acesta a întemeiat-o.

Biserica primară a avut nevoie de patru secole pentru a ajunge la o formulare definitivă a doctrinei

cristologice. Această formulare a rezistat bine; aniversarea a o mie cinci sute de ani a fost celebrată în 1951. Anii 1980, cei ai redactării cărții de față, sunt mult prea apropiați de 1951 pentru a scrie o opinie definitivă privitor la acea celebrare. Cu toate acestea, începe să pară că acea extraordinară aniversare – care marca triumful epocal al unui complex crez ce rezistase testului a cincisprezece secole – trebuie privită mai degrabă ca o comemorare decât ca o celebrare.[1] Anul 451 a marcat începutul unei ortodoxii bine definite în cadrul creștinătății în ceea ce privește doctrina despre Cristos. Anul 1951 ar putea fi considerat într-o zi ca marcând sfârsitul acesteia.

Ortodoxia nu a dispărut. De fapt, se poate spune că există mai mulți credincioși creștini cu adevărat ortodocși în lumea de astăzi decât în orice epocă de când apostolii au început să propovăduiască. Timp de o mie cinci sute de ani, Crezul Calcedonian a fost standardul învățăturii creștine despre Persoana Domnului. Nu numai că a oferit etalonul, dar, prin termenii săi definitorii, a stabilit limitele discuțiilor și controverselor cristologice. În epoca Reformei, atunci când unii dintre cei mai radicali gânditori s-au abătut de la principiile calcedoniene, au fost rapid expulzați din comunitatea creștină. Astăzi, la numai trei decenii de la

sărbătorirea a unui mileniu și jumătate, standardul pare să fie uitat. Calcedonul nu mai este piatra de temelie, dar, mai mult, învățătura și discuțiile despre Cristos abia dacă se mai înscriu în cadrul stabilit la Calcedon.

Pentru cei care încearcă să fie și să rămână pe deplin ortodocși, evanghelici și catolici, pierderea Crezului Calcedonian ca standard poate că nu este un dezastru, dar provoacă o dezorientare enormă. Implică o transformare a cărei amploare nu poate fi ignorată: aceasta depășește tot ceea ce s-a întâmplat până acum în istoria creștinismului de-a lungul constantei interacțiuni dintre erezie și ortodoxie. Marii istorici ai credinței pot susține, din diferite puncte de vedere, că dezvoltarea teologiei catolice timpurii, medievale sau a Reformei a reprezentat o denaturare a mesajului Noului Testament. Conflictul ortodoxiei cu Iluminismul și cu diferitele forme de liberalism pe care le-a generat a fost lung și aprig și nu s-a încheiat. Dar actuala eclipsă a Calcedonului – fie că este permanentă sau doar tranzitorie – este mai amenințătoare decât tot ce s-a întâmplat până acum.

Istoricii creștinismului și ai relațiilor sale cu societatea susțin adesea că împăratul Constantin cel Mare a creat Europa creștină sau creștinătatea, dar că acum ne aflăm într-o epocă

postconstantiniană. În teologie, trebuie să spunem că acum se pare că am intrat într-o eră postcalcedoniană. Transformarea pe care o prevestește această evoluție este mai însemnată decât tot ceea ce s-a întâmplat până acum în cadrul creștinismului. Ea poate fi comparată doar cu tranziția din cadrul monoteismului biblic, de la monoteismul unitar al lui Israel la trinitarismul Conciliului de la Calcedon. Diferența este simbolizată de trecerea de la rugăciunea *Șema Israel*, din Deuteronom 6:4 („Ascultă, Israele! Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn"), la mărturisirea din Crezul Atanasian: „Să ne închinăm unicului Dumnezeu în Treime, și Treimii în Unime".

A fost tranziția de la monoteismul personal al lui Israel la teismul tripersonal de la Niceea o dezvoltare legitimă a revelației Vechiului Testament? Creștinii afirmă că da, susținând că Niceea reprezintă o dezvoltare firească, mai potrivită, nu o denaturare, a revelării de sine a Dumnezeului lui Israel. De fapt, trinitarismul de la Niceea și definițiile cristologice de la Calcedon sunt considerate interpretarea validă și necesară a afirmațiilor lui Isus Cristos în contextul mărturiei Vechiului Testament despre Dumnezeul care este Unul. Fără Niceea și Calcedon, nu ar mai fi fost posibil să se susțină că creștinismul este o

religie biblică, fiica legitimă a iudaismului Vechiului Testament. Astăzi, claritatea și necesitatea Calcedonului, dacă nu au fost respinse sau infirmate, au fost în mare măsură uitate și ignorate. Creștinismul a avut nevoie de patru secole pentru a-și formula mărturia despre dumnezeirea și natura omenească a lui Cristos în contextul Dumnezeului unic al lui Avraam, Isaac și Iacob, astfel încât să păstreze o abordare coerentă a unității adevărului. A fost nevoie de încă cincisprezece secole pentru a uita din nou de Calcedon și pe măsură ce-și pierde contactul cu Calcedonul, lumea creștină este pe cale să-și piardă și coerența. Ea pierde, de fapt, convingerea că există un adevăr definitiv despre cel care a spus: „Eu sunt calea, adevărul și viața“ (Ioan 14:6).

1. La porţile iadului

Poate creștinismul să își continue existența fără o erezie care să-l stimuleze? Amenințarea teologiei postcalcedoniene nu constă în faptul că predică noi erezii – la care ortodoxia poate rezista –, ci în faptul că este în curs nu doar de a aboli conceptul de erezie, ci și de a uita că un astfel de lucru a fost important, sau chiar că a existat vreodată. Dacă își pun speranța în cuvintele Bibliei, creștinii pot continua cu

încredere să își afirme încrederea în promisiunea lui Cristos pentru Biserica sa: „Porțile iadului nu o vor birui!“ (Matei 16:18).

De multe ori, în cei aproape două mii de ani de când Cristos i-a făcut această promisiune lui Petru, Biserica a părut foarte aproape de a fi copleșită de acele „porți ale iadului“. Gnosticismul și arianismul, în ciuda veșmintelor lor creștine, reprezentau ceva fundamental diferit; dacă oricare dintre ele ar fi triumfat, creștinismul ar fi încetat să mai existe așa cum îl cunoaștem. Alte provocări au fost dure, iar conflictele pe care le-au stârnit au fost aprige, uneori sângeroase. Dar nestorienii și monofiziții, dacă ar fi triumfat cauza oricăruia dintre ei, nu ar fi distrus creștinismul. Nici iconoclaștii, nici lollarzii, nici lutheranii, nici catolicii tridentini, nici măcar menoniții. Liberalismul protestant a fost mai periculos; marele polemist prezbiterian J.G. Machen a avut dreptate când l-a numit „o altă religie“. Dar chiar și liberalismul protestant din secolele al XIX-lea și XX a avut ceva în comun cu ortodoxia: se lupta pentru aceleași scopuri. Convingerile sale erau diferite, radical diferite, dar era preocupat să explice aceeași întrebare, chiar dacă a sfârșit prin a o înlătura: cum a ajuns omul Isus din Nazaret să fie mărturisit ca „Dumnezeu adevărat și om adevărat“?

Teologia postcalcedoniană, pentru prima dată, nu mai este preocupată de această problemă. Poate fi dificil să convingi sau să combați un adversar pasionat, dar cel puțin se poate discuta cu el. Când acesta uită motivul pentru care voia să se certe, atunci nu mai este posibilă nici o dispută.

Dacă a doua jumătate a secolului al XIX-lea a văzut ortodoxia retrăgându-se din fața liberalismului, atât în interiorul catolicismului, cât și în rândul protestanților, primele decenii ale secolului XX au spulberat elanul liberalismului mai temeinic decât toate argumentele tuturor ortodocșilor. Liberalismul lăsase deoparte desăvârșirea lui Cristos pentru perfectibilitatea omului și caracterul perpetuu al progresului, însă Primul Război Mondial le-a distrus pe amândouă. Atât protestantismul, cât și catolicismul au început să reacționeze împotriva liberalismului de dinainte de Primul Război Mondial. Papa Leon XIII (1878–1903) a decretat, la începutul pontificatului său, subordonarea științei religioase critice față de autoritatea Sfântului Toma din Aquino (bula *Aeterni Patris*, 1879). Pius X (1903–1914) a condamnat erorile catolicismului modernist în mod decisiv în anul 1907 (în așa-numitul *Syllabus errorum*, bula *Lamentabili*). În cercurile protestante, la începutul secolului a luat naștere în

America de Nord „fundamentalismul“, dar adevărata forță a tradiționalismului protestant nu s-a exprimat prin disputele fundamentaliștilor, ci prin răspândirea mișcării de reînnoire spirituală și a mișcării misionare internaționale. Imediat după dezastrul european al Primului Război Mondial, în cadrul protestantismului a urmat o puternică reacție teologică. Pentru un moment – de fapt, pentru două sau trei decenii – a părut că ortodoxia va cunoaște un reviriment la scară largă.

2. Revirimentul ortodoxiei

În cea mai mare parte a istoriei creștinismului, doctrina, pietatea și etica au mers mână în mână. Marii teologi au fost adesea, dacă nu întotdeauna, mari predicatori. Cele mai strălucite personalități intelectuale ale catolicismului, cum ar fi Toma din Aquino și Bonaventura, dacă nu au fost întotdeauna predicatori, au provenit totuși din ordinele predicatorilor și cerșetorilor: Toma din Aquino a fost dominican (O.P., adică Ordinul Predicatorilor), iar Bonaventura, franciscan. Arhitecții teologiei protestante, Luther și Calvin, au petrecut mai mult timp și energie predicând decât dedicându-se oricărei alte activități. Chiar și astăzi, la mai bine de patru secole de la

moartea sa, au rămas voluminoase transcrieri needitate ale predicilor pe care Calvin le-a ținut cu atâta sârguință la Geneva. Unii, dacă nu chiar toți dintre cei mai de seamă reprezentanți ai mișcării de reînnoire din secolul al XIX-lea, au fost deosebit de productivi din punct de vedere teologic. În secolul XX, mișcarea de reînnoire părea în mare măsură ruptă de productivitatea teologică, uneori chiar de alfabetizarea teologică. Unii, dacă nu chiar cei mai mulți dintre liderii teologici ai secolului XX, au avut o carieră de predicare activă, dar marea majoritate sunt mai degrabă cunoscuți pentru inițierea de controverse decât pentru convertiri. În nici un moment din istoria Bisericii nu a existat o mai mare tendință de separare a inimii și a minții. Cea mai recentă reînnoire spirituală a pietății și a evanghelizării a coincis cu un important reviriment al ortodoxiei, dar cele două nu au fost legate integral. Poate că eșecul ortodoxiei calcedoniene la scurt timp după marele său jubileu din 1951 trebuie atribuit acestei fatale separări.

Cea de-a 400-a aniversare a începutului Reformei Protestante a avut loc în 1917, în timpul celei de-a patra și ultime ierni a Marelui Război. În marile națiuni protestante – Germania, Marea Britanie și Statele Unite ale Americii – nu exista prea mult timp sau energie pentru a-l sărbători pe Luther și realizările sale;

de fapt, doar germanii erau cu adevărat entuziasmați de el, deoarece lutheranismul părea mult prea germanic pentru a se potrivi gustului britanicilor și americanilor beligeranți. (În Statele Unite, o mare parte a teologiei lutherane și a vieții bisericești se desfășura în limba germană, precum și în limbile scandinave, până când ostilitățile generate de Primul Război Mondial au întrerupt brusc această tradiție.)

Imediat după război, în Germania învinsă a existat un fel de renaștere a lui Luther, stimulată de istoricul bisericesc berlinez Karl Holl (1866–1926). Cu cincisprezece ani mai tânăr decât celebrul Adolf von Harnack (1851–1930), Holl a reprezentat o generație teologică care nu mai era mulțumită de liberalismul culturii protestante din secolul al XIX-lea și începutul secolului XX. Holl și un grup de cărturari mai tineri care îl urmau, precum Paul Althaus (1888–1966) și Werner Elert (1885–1954), au reînviat cât au putut de mult din credința lui Luther, fără a reconstrui însă fundațiile pe care liberalismul le spulberase. Adolf Schlatter (1852–1938), un contemporan și adversar al lui Harnack, a fost cel mai remarcabil biblist dintre conservatori. Colegul său din Tübingen, Karl Heim (1874–1958), un demn urmaș al pietismului din Württemberg, a reafirmat validitatea

unică a credinței creștine și a contestat cu vigoare presupozițiile seculariste ale științelor naturale contemporane. Heim, unul dintre puținii teologi universitari germani dispuși să se identifice cu pietatea populară, cu evanghelizarea și chiar cu mișcarea evanghelică studențească germană *Studentenmission in Deutschland*, a intrat într-un con de umbră în timpul nazismului, iar opera sa a fost readusă la lumină abia în anii 1970. Althaus, Elert, Schlatter și Heim au reafirmat, în esență, o cristologie ortodoxă, calcedoniană, dar toți au acceptat, în diferite grade, metodologia, dacă nu și presupozițiile antiteiste, ale cercetării biblice liberale. Astfel, ei nu au redescoperit o bază suficient de solidă pentru a-și susține încercările de reconstrucție a ortodoxiei. Asemenea așa-numiților teologi neoortodocși, ei erau protestanți în mod conștient, de fapt chiar lutherani, și se opuneau oricărei sacrificări a caracteristicilor protestante de dragul realizării unei cauze comune cu romano-catolicii.

Mai degrabă decât lutheranii germani, doi calvini elvețieni au fost cei care au depus cel mai mare efort pentru a schimba cârma teologiei protestante și a trasa un nou curs pentru corabia Bisericii. Mișcarea pe care au inaugurat-o, numită, în mod diferit, „teologia Cuvântului“, „teologia crizei“ și „teologie

dialectică“, este acum cel mai bine cunoscută sub numele de „neoortodoxie“. Fiecare dintre aceste denumiri ne spune ceva important despre această mișcare. Ca o „teologie a Cuvântului“ conștientă de sine, ea a căutat să recupereze utilizarea Bibliei în calitate de Cuvânt autoritar al lui Dumnezeu, care ne poruncește direct, mai degrabă decât cartea-sursă pentru studiul religiei. Acest Cuvânt îl plasează pe om și toată munca și înțelepciunea sa plină de superbie sub judecata dumnezeiască, și deci în „criză“ – o concluzie care s-a impus religiei europene atunci când a ieșit din măcelul și ruinele războiului. Ea se autointitula „dialectică“, în sensul că sublinia antiteza dintre Dumnezeu și lume, dintre revelația divină „perpendicular de sus“ și căutarea vanitoasă și adesea înșelătoare a omului pentru cunoaștere. Această nouă teologie nu a fost dialectică în sensul lui Hegel, pentru care ciocnirea dintre teză și antiteză ducea la sinteză, o nouă etapă în ascensiunea spre adevărul suprem. Ea era în schimb dialectică în sensul lui Kierkegaard, o tensiune nerezolvată, paradoxală, în care divinul se află într-o confruntare constantă cu ceea ce este temporal și lumesc, provocându-l, judecându-l, condamnându-l, și pe noi împreună cu el, și totuși oferindu-ne mântuirea în acord cu „nebunia lui Dumnezeu, [care] este

mai înțeleaptă decât oamenii“ (1 Corinteni 1:25).

Neoortodoxia protestantă reprezintă o schimbare față de conservatorismul protestant tradițional, deoarece pare să își aibă rădăcinile în conștiința socială creștină a unor gânditori precum Hermann Kutter (1863–1931) și Leonard Ragaz (1868–1948). Ortodoxia protestantă tradițională a avut tendința de a ignora preocupările reformatorilor sociali și ale melioriștilor și de a se limita la predicarea reînnoirii spirituale și a dogmelor bine-cunoscute. Compasiunea personală și caritatea nu erau deloc străine protestanților ortodocși, dar în ceea ce privește legislația socială, aceștia preferau, în general, să păstreze *statu quo*-ul. În consecință, au fost prea puțin afectați de eșecul reformatorilor sociali de a obține îmbunătățiri semnificative ale condiției umane. Teologii neoortodocși, ieșiți din protestantismul liberal și profund convinși că Evanghelia ar trebui să contribuie la progresul social, precum și la mântuire, au fost profund marcați de eșecul catastrofal al acesteia de a face întocmai. Războiul, inflația și criza economică mondială au revelat într-un mod crud eșecul pretențiilor omului la înțelepciune și dreptate politică și economică și au aruncat o umbră adâncă asupra pretenției că „teologia științifică“ ar putea produce o religie mai bună decât

simpla predicare a Cuvântului.

Teologia secolului al XIX-lea, cu interesul său pentru istorie și religie comparată și cu presupunerea sa naivă că toată viața este caracterizată de progres, a privit în mod natural gândirea Bisericii vechi – și, prin urmare, doctrina acesteia – drept primitivă și imperfectă. Pretenția de adevăr a afirmațiilor crezurilor și mărturisirilor de credință nu era atât de mult respinsă, cât pur și simplu dată la o parte ca un lucru depășit și irelevant. Adolf Harnack, poate cel mai strălucit dintr-o serie de figuri remarcabile, a comis o greșeală spirituală descalificantă, aceea de a saluta Primul Război Mondial și de a susține politica imperială a kaiserului Wilhelm II. Indiferent de cât de relevant istoric ar fi fost motivul care a condus la astfel de consecințe practice, acest motiv a fost etichetat drept deosebit de suspect. Harnack, făcut cavaler de către kaiser în 1914 (devenind von Harnack după aceea), nu și-a recăpătat niciodată capacitatea de a-și impresiona contemporanii ca un om a cărui incontestabilă învățătură reprezintă o adevărată autoritate spirituală și morală.

Pe acest fundal – prăbușirea a ceea ce Barbara Tuchman a numit „semețul turn“ – a apărut o nouă mișcare, profund neîncrezătoare în istoricism și relativism, implicată în restabilirea doctrinelor

fundamentale ale creștinismului ortodox. Principalii săi reprezentanți au fost Karl Barth (1886–1968) și Emil Brunner (1889–1966). Aceștia au redescoperit exclusivitatea teologiei și pretenția Bibliei la o autoritate neîndoielnică, respingând cultura și filozofia ca surse de cunoaștere religioasă și valori spirituale. Pe măsură ce gândirea lor se dezvolta, Barth și Brunner au ajuns să nu mai fie de acord cu respingerea totală a revelației naturale, pentru că Brunner a acceptat-o până la un anumit punct.

Neoortodoxia lui Barth și Brunner era centrată pe Biserică, spre deosebire de liberalism, care era preocupat de lumea academică, și, de asemenea, spre deosebire de pietism, care punea accentul pe individ și pe experiența sa religioasă. Astfel, deși neoortodoxia a încercat să reafirme doctrinele tradiționale, ea nu a încercat să se alieze cu cei care nu le părăsiseră niciodată, care se găseau în principal printre moștenitorii pietismului. În schimb, a adus o înțelegere nouă și mai radical biblică a păcatului omenesc și a efectelor sale. În consecință, a fost nevoie de o înțelegere mai radicală și mai teologică a Persoanei lui Cristos, Mântuitorul în raport cu păcatul. De fapt, Barth a făcut din cristologie până într-acolo preocuparea centrală a marii sale lucrări neterminate, *Dogmatica Bisericii* (1932–1962), încât

abordarea sa a fost criticată drept „cristomonism“.

Barth a subliniat că conținutul central al Noului Testament este lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos, nu doctrina celor două naturi ale sale, dar a continuat subliniind că este necesar să înțelegem cine este Cristos pentru a putea pricepe ceea ce a realizat pentru noi. În această privință, Barth a înotat în mod deliberat împotriva curentului teologiei recente și contemporane, care, în general, consideră că este suficient să vorbească despre lucrarea lui Cristos – oricum ar fi înțeleasă – și să acorde puțină atenție chestiunilor de „ontologie“, despre cine este el și despre care ar putea fi natura sau naturile sale. Barth a enunțat în mod deliberat misterul lui Cristos în limbajul de la Calcedon, pe care l-a considerat nu doar potrivit, ci absolut necesar pentru a face dreptate mesajului biblic.[2] Barth s-a angajat în mod explicit față de cele trei mari afirmații de la Calcedon: deplina dumnezeire a lui Cristos, deplina natură omenească a lui Cristos și unitatea Persoanei sale. El a mers și mai departe, afirmând nu numai doctrina nașterii din fecioară a lui Cristos, ci chiar și sloganul antinestorian care o numește pe Maria *Theotókos*, „cea purtătoare de Dumnezeu“, precum și evocarea sa în expresia „Maica lui Dumnezeu“[3]. Cu greu se poate concepe o reafirmare mai

viguroasă a Calcedonului. Barth trădează mai degrabă o înțelegere reformată decât una lutherană a misterului în ceea ce privește comunicarea atributelor. Astfel, el păstrează faimosul *extra Calvinisticum* al polemicilor lutherano-calvine din secolul al XVII-lea. Natura omenească a lui Cristos a fost asumată în întregime în Logos, dar Logosul nu este pe deplin îmbrățișat de natura omenească: rămâne ceva, un „în plus". Cuvântul continuă să existe în afara (*extra*) trupului omenesc al lui Isus. Astfel, în ciuda afirmației sale despre *Theotókos*, Barth perpetuează tendința tipic calvină în materie de cristologie de a înclina în direcția lui Nestorie mai degrabă decât în cea a monofiziților. Cu toate acestea, atât în cuvânt, cât și în spirit, Barth a rămas în mod distinct și deliberat calcedonian, fiind ultimul teolog protestant de o asemenea anvergură care a făcut acest lucru fără rezerve.

La rândul său, Emil Brunner a început cu o reafirmare clară a teologiei calcedoniene, dar, spre deosebire de Barth, mai târziu, a început să se îndepărteze de ea. În lucrarea sa de început, *Mijlocitorul* (1927), Brunner a afirmat, în ordine, dumnezeirea și natura omenească a lui Cristos, precum și unitatea Persoanei sale.[4] Totuși, chiar și în *Mijlocitorul*, Brunner a afișat un anumit disconfort față de limbajul de la

Calcedon. El se temea că înțelegerea patristică a comunicării atributelor lui Cristos între natura divină și cea omenească ar putea da impresia „fatală“ a unui amestec al acestor atribute, deși crezul însuși interzice în mod expres un astfel de amestec. La scurt timp după publicarea lucrării *Mijlocitorul*, Brunner și-a asumat tema realității mântuirii ca întâlnire drept laitmotiv al teologiei sale. Acest lucru l-a determinat să își reorienteze abordarea cristologiei; deși nu a negat niciodată problema doctrinară de la Calcedon – claritatea cu privire la cele două naturi ale lui Cristos –, a ajuns să o considere „superfluă“. În consecință, *Dogmatica* sa (1946–1960) relevă o pierdere a substanței cristologice. Discuția despre cele două naturi ale lui Cristos este adusă ca o explicație sau interpretare a lucrării sale mântuitoare, nu ca fundament al acesteia. Îndepărtarea lui Brunner de preocupările ortodoxe – deși nu de doctrinele ortodoxe, după cum pretindea el – se poate spune deja că marchează începutul unei recidive a neoortodoxiei în incertitudinile liberale de care părea gata să se elibereze. Ceea ce apare doar ca o tendință la Brunner va deveni trăsătura caracteristică a gândirii lui Rudolf Bultmann (1886–1976), singura figură teologică din perioada interbelică a cărei influență a continuat să crească și să se

extindă după aniversarea unui mileniu și jumătate de la Calcedon.

Astfel, acești trei bărbați, născuți la trei ani distanță unul de altul (doi în 1886, unul în 1889), au trecut rapid teologia printr-o succesiune de puncte de vedere pentru care Biserica primară a avut nevoie de secole pentru a le dezvolta și afirma (sau respinge). Dar înainte de a ne referi la cel care și-a adus adepții înapoi de la cristologia de la Calcedon la o formă primitivă de adopțianism (Bultmann), trebuie să analizăm eforturile acelor contemporani de-ai săi care au încercat să apere ortodoxia tradițională.

3. Noua formă a evanghelismului

Martin Luther a preferat denumirea de „Biserică evanghelică“ pentru Bisericile care recunosc primatul îndreptățirii prin credință. Cuvântul a ajuns să fie adoptat în Europa ca etichetă generică pentru protestanții de toate soiurile. În țările vorbitoare de limbă engleză are o semnificație mai restrânsă, deoarece se referă la un anumit tip de protestantism, numit și „conservator“, „ortodox“ sau, uneori, „fundamentalist“, caracterizat printr-o doctrină conservatoare, un accent pe convertirea și pietatea individuală și, adesea, o atitudine de separare față de „lume“. Protestanții evanghelici își au în mod clar rădăcinile

în pietismul german, precum și în nonconformismul britanic. Numărul lor include, de asemenea, reprezentanți ai unei ortodoxii protestante nediluate.

Din perspectiva apropiată, care ne este impusă de faptul că aceste evoluții mai recente sunt contemporane cu noi, este dificil să le evaluăm importanța sau impactul pe termen lung, așa cum a fost posibil să facem cu ereticii și doctrinele de dinainte de secolul XX. Putem discerne influența lui David Friedrich Strauss în secolul al XIX-lea mult mai clar decât pe cea a episcopului John A.T. Robinson [1919–1983] sau a evanghelistului Billy Graham [1918–2018] în secolul XX. Viziunea noastră este limitată de faptul că lumea seculară și o mare parte a Bisericii instituționalizate au tendința de a-i celebra doar pe teologii mai „critici“, cu alte cuvinte, mai puțin ortodocși, și de a-i trata ca și cum doar ei ar fi lăsat o amprentă asupra istoriei. În rândul evanghelicilor, evangheliști și activiști sociali controversați precum Billy Graham și Jerry Falwell sunt cei care devin celebrități mediatice și nume aflate pe buzele tuturor. Este posibil ca evanghelismul să fi dat naștere unei minți teologice fără egal în secolul XX, lucru care se poate spune despre Carl F.H. Henry [1912–2003], dar numele său este mult mai puțin familiar lumii creștine și, cu siguranță, publicului larg, decât cele

ale unor inovatori care au stârnit vâlvă, dar care au fost mai puțin substanțiali, precum Harvey Cox (n. 1929) și Thomas J.J. Altizer [1927–2018].

În monumentala lucrare de analiză a istoriei creștine recente, *Teologia protestantă în secolul al XIX-lea*[5], Karl Barth, apărătorul modern al ortodoxiei calcedoniene, nici măcar nu l-a menționat pe predecesorul său ortodox prezbiterian, Charles Hodge (1797–1878), a cărui *Teologie sistematică* rămâne o lucrare de referință pentru protestanții conservatori la un secol de la publicare. Episcopul Charles Gore (1853–1932), apărător anglican al Calcedonului și autor al cărții *Întruparea Fiului lui Dumnezeu* (1891), precum și editor al *Lux Mundi* (1889), nu a fost nici el menționat de Barth, fie în mod deliberat, fie din ignoranță. Francis A. Schaeffer [1912–1984], un teolog prezbiterian american profund conservator, a scris nenumărate volume despre marile teme teologice precum inspirația biblică, doctrina despre Dumnezeu și doctrina despre Cristos, însă a rămas într-un relativ anonimat în afara propriului său cerc până în momentul când a început să adopte puncte de vedere controversate în diverse probleme sociale și politice. Ar fi reconfortant să ne gândim că, din perspectiva veacului următor, Charles Hodge va fi mai important decât David

Friedrich Strauss, Charles Gore va fi mai însemnat decât Albrecht Ritschl, iar Carl Henry va fi mai relevant decât Harvey Cox. Acest lucru se va întâmpla numai dacă tipul de ortodoxie pe care îl reprezintă ei va ajunge din nou să ocupe centrul scenei teologice; pentru moment, a fost împins la periferie.

În cadrul evanghelismului popular, se părea că anul jubiliar 1951 a fost doar începutul unei adevărate reînnoiri. „Cruciadele“ evanghelice la nivel de oraș ale lui William F. („Billy“) Graham au început în Statele Unite la sfârșitul anilor 1940 și, în câțiva ani, s-au răspândit în aproape toate colțurile lumii necomuniste. Numele lui Billy Graham, spre deosebire de cel al prietenului și mentorului său Carl Henry, a devenit deosebit de sonor în întreaga creștinătate. Graham, asemenea unui alt evanghelist, William R. Bright [1921–2003], fondatorul unei mișcări evanghelice laice numite Campus Crusade, a fost întotdeauna ortodox în sensul nostru calcedonian, dar preocuparea sa principală nu a fost doctrina corectă, ci convertirea individuală.

În momentul jubileului Calcedonului, lideri dinamici precum Graham și Bright erau pregătiți să preia cârma creștinismului în ultimele decenii ale mileniului. Întrucât aveau succes,

atrăgeau atenția publicului larg, care îi considera pe ei și pe alții asemenea lor o avangardă a renașterii unui tip de creștinism tradițional, privindu-i cu recunoștință sau cu reținere, după cum cereau sentimentele fiecăruia. În același timp, pentru că nu puneau suficient accent pe teologie sau doctrină –, deși uneori au fost luați în derâdere că sunt dogmatici din cauza fermității cu care își susțineau convingerile –, astfel de lideri au fost capabili să însuflețească persoane și să revitalizeze comunități, dar nu și să exercite un efect însemnat asupra teologiei în sine. Astfel, protestantismul conservator, în ultimele decenii ale secolului XX, se află în poziția paradoxală de a fi mai puternic ca oricând în ceea ce privește numărul enoriașilor, dar nu și în ceea ce privește influența teologică. Acest lucru trebuie spus, în ciuda rolului tot mai mare jucat de protestanții ortodocși în educația teologică, de obicei în seminariile teologice nou înființate.

În timp ce marile seminarii și facultăți universitare de teologie cu tradiție istorică intră într-un con de umbră și lâncezesc, sau se dedică tot mai mult studiului religiei comparate și domeniilor conexe, noi instituții cu un puternic angajament conservator înfloresc, atrăgând uneori mult mai mulți studenți decât școlile lor surori mai vechi și mai prestigioase. În Marea Britanie, dar mai

ales în Statele Unite, teologia ortodoxă este mai viguroasă și mai agresivă atât în școlile nou înființate, cât și în unele centre mai vechi unde liberalismul predominase multă vreme. Chiar și în Basel, Elveția, patria lui Karl Barth, facultatea de teologie a universității, cu o tradiție teologică de cinci secole, licențiază în prezent mult mai puțini pastori noi în fiecare an decât noua sa vecină, o „academie teologică liberă“ din localitatea limitrofă Riehen, finanțată din fonduri private și caracterizată de un conservatorism beligerant. Franța, cu o populație protestantă minusculă, are acum două facultăți de teologie protestantă ortodoxă la nivel universitar, alături de cele mai renumite – și liberale – facultăți de la Paris și Strasbourg.

În ciuda dovezilor care atestă vigoarea continuă a teologiei tradiționale, mișcările conservatoare și tradiționaliste reprezintă doar o mică parte din totalul instituțiilor ecleziastice și teologice ale protestantismului. În cadrul acestor instituții, este necesar să spunem nu numai că nu mai sunt acceptate canoanele tradiționale ale convingerilor conservatoare, cum ar fi cristologia de la Calcedon, dar trebuie să recunoaștem cu sinceritate și că în mare parte din lumea creștină ele nici măcar nu mai sunt consultate. Acest lucru este valabil mai ales în cazul omului a cărui operă – de o

amploare și o dimensiune cu mult inferioare celei a lui Karl Barth – a stabilit direcția pentru cea mai mare parte a teologiei începând cu anii 1950, Rudolf Bultmann.

4. Bultmann: reorientarea creștinismului

Deși Rudolf Bultmann a fost contemporan cu Barth și Brunner, influența sa nu a fost profund resimțită în lumea teologică până în anii 1950, atunci când cea a lui Barth și Brunner începea deja să se diminueze. Unul dintre semnele care părea să indice o consolidare și o întărire a creștinismului în secolul XX a fost înființarea Consiliului Mondial al Bisericilor, în 1948, ca urmare a unirii a două organizații timpurii, „Mișcarea pentru Credință și Constituția Bisericii“ și „Mișcarea pentru Viață și Muncă“. Un motiv important care a stat la baza înființării Consiliului Mondial a fost dorința larg răspândită de a putea prezenta o mărturie unitară în fața lumii necreștine, cu scopul de a o evangheliza mai eficient. Mărturisirea de credință a consiliului era foarte simplă: le cerea membrilor doar să „îl recunoască pe Isus Cristos ca Dumnezeu și Mântuitor“. În Biserica primară, o astfel de formulare i-ar fi expus pe susținătorii ei la acuzații de monofizism. În secolul XX însă adevărații

monofiziți sunt rari. Ideea evidentă a acestei mărturisiri de credință a fost aceea de a insista asupra dumnezeirii lui Isus Cristos chiar înainte de a afirma lucrarea sa mântuitoare. Din acest punct de vedere, mărturisirea, deși scurtă, reflectă credința tradițională a ortodoxiei de-a lungul secolelor.

În 1951, Bultmann a fost invitat de un grup de teologi liberali elvețieni să examineze confesiunea Consiliului Mondial al Bisericilor în lumina Noului Testament. În primul rând, Bultmann a arătat că formula laconică a Consiliului Mondial nu reflectă convingerea Bisericii vechi, conform căreia Isus Cristos este Dumnezeu adevărat si om adevărat. Pornind de la această aluzie la doctrina calcedoniană a celor două naturi, el a continuat prin a condamna nu Consiliul Mondial al Bisericilor, ci Conciliul de la Calcedon din 451, în primul rând pentru că a luat în seamă problema iscată de numirea lui Cristos deopotrivă Dumnezeu și om, iar apoi pentru că a decis să rezolve problema într-un mod care este „total imposibil pentru gândirea noastră“[6]. Încă din 1926, Bultmann susținea că nu putem ști aproape nimic despre viața și învățătura lui Isus. În opinia sa, credința creștină reprezintă învățătura Bisericii primare, nu pe cea a lui Isus. În ciuda acestui agnosticism în ceea ce-l privește pe Isus cel real,

Bultmann credea totuși că Isus are o semnificație decisivă pentru noi astăzi, deoarece lucrarea sa era de natură „escatologică“. Însă această înțelegere are mult prea puțin de-a face cu înțelegerea tradițională a întoarcerii lui Cristos și a lucrurilor din urmă. Lucrarea escatologică a lui Isus constă în a ne clarifica în mod radical și onest sensul existenței noastre individuale. Bultmann credea că scopul lui Isus și al primilor săi ucenici era doar acela de a-i aduce pe oameni la o nouă și autentică înțelegere de sine. Din nefericire – sau cel puțin așa se pare – ei și-au exprimat această preocupare într-un limbaj „mitologic“, care era natural pentru ei, dar care este de neînțeles pentru noi.

Bultmann a dat noi înțelesuri termenilor de „mit“ și „mitologic“. Limbajul mitologic este un limbaj care vorbește despre ceea ce este transcendent, de exemplu despre Dumnezeu, în termenii acestei lumi. Omul modern este constrâns de știința sa modernă să privească lumea ca pe un întreg închis, autosuficient, în care nici o putere supranaturală nu poate pătrunde. Dacă se adoptă această definiție a mitologiei (care nu este sensul obișnuit al termenului din literatură și din studiile religioase comparate), atunci este evident că întreaga Evanghelie, de fapt întreaga Biblie, de la un capăt la altul, este

mitologică. Nimic nu poate fi mai mitologic decât limbajul Crezului Calcedonian. Pentru Bultmann, afirmațiile Noului Testament despre Persoana lui Cristos trebuie înțelese de fapt ca încercări de a exprima semnificația lucrării sale. Ele doar par a face afirmații obiective despre Isus.

Eforturile Bisericii primare, de a defini Persoana și natura (sau naturile) lui Cristos într-un mod obiectiv, care au culminat cu Crezul Calcedonian, implică o distorsiune progresivă a intenției relatărilor din Noul Testament. Biserica primară i-a atribuit titluri de divinitate lui Cristos „pentru a exprima modul în care lumea și omul sunt puși într-o nouă situație prin apariția lui Isus și astfel sunt chemați să ia o decizie pentru sau împotriva lui Dumnezeu, sau pentru ori împotriva lumii“[7]. Pare mult mai simplu și mult mai realist să spunem că Biserica primară i-a atribuit astfel de titluri lui Cristos fiindcă era convinsă de dumnezeirea sa datorită minunii învierii sale. În măsura în care Bultmann credea că relatările despre înviere au fost mai degrabă create decât trăite de primii adepți ai lui Cristos, în ochii lui, acestea nu pot dovedi nimic despre Isus, ci doar reflectă ceea ce au trăit ucenicii săi atunci când s-au aflat în apropierea lui.

Din perspectiva studiului nostru, punctul de vedere al lui Bultmann cu

greu poate fi numit erezie. Cele mai multe, dacă nu toate marile erezii au fost încercări de a explica și de a se împăca cu implicațiile profunde ale nașterii, vieții, morții și învierii lui Isus. Evenimentele în sine au fost văzute drept evenimente reale și întru totul unice, care trebuiau explicate. Un set de explicații, considerat de creștini a fi cel mai corect, îl desemnăm acum drept ortodoxie; celelalte, care diferă de acesta, sunt erezii. Pentru Bultmann, evenimentele variază de la cele extrem de improbabile la cele cu totul de neconceput. Ele nu sunt realități care trebuie explicate, fie în termeni ortodocși, fie în termeni eretici, ci mai degrabă sunt ele însele explicații. Ceea ce ele „explică", sau mai degrabă atestă, este cât de mult a însemnat Isus pentru discipolii săi.

Dacă ar fi să încercăm să încadrăm opiniile lui Bultmann în categoria ereziilor cunoscute, l-am putea numi adopțianist, deoarece era convins că Isus a fost un simplu om. Dar chiar și acest termen vag ar spune prea mult, întrucât adopțianistul, care crede că Isus a fost doar un om, concepe totuși un Dumnezeu real, personal și un eveniment obiectiv când acel Dumnezeu l-a adoptat pe Isus. Bultmann nu este dispus să spună nimic despre un Dumnezeu personal și cu siguranță nu este dispus să discute despre un astfel de Dumnezeu care intervine în

mod obiectiv în lumea reală. O astfel de discuție ar fi în mod clar mitologică și, ca atare, de neînțeles și inacceptabilă pentru omul contemporan. Așadar, cu Bultmann, teologia și cristologia nu numai că s-au mutat dincolo de ortodoxie, ci și dincolo de erezie. Până și erezia a fost o doctrină despre Cristos, chiar dacă una greșită. În schimb, prezentarea lui Bultmann nu este o doctrină despre cineva sau despre ceva: este doar un apel urgent către oameni să se înțeleagă pe ei înșiși într-un mod nou, pe baza întâlnirii cu o poveste uimitoare, una foarte interesantă, dar care nu s-a „întâmplat“ niciodată în sensul obișnuit al cuvântului.

Cu această abordare, „teologia“, așa cum o cunoaștem, încetează practic să mai existe. Pentru materialistul din secolul al XIX-lea Ludwig Feuerbach (1804–1872), toate afirmațiile teologice erau de fapt afirmații antropologice deghizate. Bultmann a împlinit astfel analiza lui Feuerbach. Pentru el, teologia încetează să mai fie despre Dumnezeu și cu siguranță nu are nimic de-a face cu un Cristos care este Dumnezeu adevărat și om adevărat. În schimb, ea se referă la oameni și la modul în care aceștia pot ajunge la o nouă înțelegere a sensului existenței individuale (*Existenz*). E dificil să-l abordezi pe Bultmann din punct de vedere teologic. De fapt, în măsura în care te întâlnești cu el pe terenul ales de

el, încercarea este sortită eșecului. Ceea ce teologia tradițională și cristologia ar preamări și apăra, anume realitatea obiectivă a lui Dumnezeu și a lui Cristos divin și omenesc, pur și simplu nu poate fi discutat în cadrul de referință al lui Bultmann.

Negând adevărul afirmaților Noului Testament și ale crezurilor despre Isus, Bultmann nu introduce nimic nou în comparație cu scepticii din epoca anterioară. Ceea ce este nou este convingerea că, în lumina scepticismului și a neîncrederii sale, povestea lui Isus rămâne de o semnificație crucială pentru omul contemporan și că propria sa formă de neîncredere este cheia acestei semnificații. Într-un fel, Bultmann și ideile sale pot fi asimilate gnosticismului. La fel ca gnosticii, el crede că nimic nu este așa cum pare, așa cum ne-ar face să vedem bunul-simț comun, ci solicită o interpretare cu totul nouă în lumina unei chei, o înțelegere secretă cunoscută doar de gnostici. Asemenea învățăturilor gnosticismului, ceea ce spune Bultmann corespunde foarte puțin istoriei Noului Testament, în afară de a-i folosi terminologia. Precum gnosticismul, gândirea lui Bultmann este fantezistă și fascinantă și, desigur, teribil de frustrantă. În sine, ar putea să nu pară de mare importanță pentru istoria credinței creștine, pentru că, în realitate, are destul

de puțin de-a face cu această credință, așa cum o înțelegem cei mai mulți dintre noi. Influența directă a lui Bultmann este astăzi în declin. Teologia – și în special studiile despre Noul Testament, specialitatea lui Bultmann – a trecut dincolo de el și de negațiile sale originale și de propunerile sale fanteziste. Dar toți și tot ceea ce urmează după Bultmann, în sensul că depind de el, împărtășesc cu opera sa faptul că nu mai au nimic de-a face cu teologia. În anul 1951, în care se împlineau cincisprezece secole de la Calcedon, a fost publicat primul dintre imensele volume jubiliare ale lui Grillmeier și Bacht. Dacă acestea ar fi fost reprezentative pentru direcția pe care avea să o ia teologia după 1951, povestea noastră ar fi fost cu totul alta. Micul discurs al lui Bultmann despre mărturisirea de credință a Consiliului Mondial al Bisericilor, rostit în 1951, s-a dovedit a fi simbolic. Se poate spune că a semnalat trecerea teologiei, dacă nu și a credinței creștine, în era postcalcedoniană. În 1954, în volumul final al seriei jubiliare, teologul romano-catolic Rudolf Schnackenburg [1914–2002] a expus teologia lui Bultmann și i-a evaluat corectitudinea. În calitate de credincios romano-catolic mai degrabă tradițional, Schnackenburg a considerat că presupozițiile lui Bultmann sunt false și concluziile sale absurde.[8] În 1954, erau

foarte puțini romano-catolici care i-ar fi luat apărarea lui Bultmann împotriva lui Schnackenburg. Însă, peste mai puțin de treizeci de ani, chiar și teologia romano-catolică pare să se fi îndreptat pe căile sugerate de Bultmann. Nu marile volume jubiliare, ci eseul său este cel care a reprezentat indicatorul de drum al unei mari părți a catolicismului ulterior. Cea mai mare parte a acestei evoluții a avut loc după jubileu și, prin urmare, se încadrează dincolo de limitele pe care ni le-am stabilit: este prea apropiată temporar pentru a fi analizată (și în multe privințe prea diferită de tot ceea ce a fost înainte). Cu toate acestea, trebuie să constatăm că Bultmann, deși „protestant", s-ar putea să se regăsească mai bine în catolicismul anilor 1980, cel puțin la nivel universitar, decât Schnackenburg, deși acesta era iezuit.

5. Catolicismul postjubiliar

În timp ce protestantismul și ortodoxia răsăriteană se apropiau, înființând în cele din urmă Consiliul Mondial al Bisericilor cu scopul de a da lumii necreștine o impresie de unitate, romano-catolicismul a păstrat în mod evident un simț neclintit al încrederii în autoritatea sa unică și în dreptul său de a reprezenta întreaga creștinătate. La data de 6 ianuarie 1928 (6 ianuarie fiind ziua în care ortodoxia

răsăriteană sărbătorește Crăciunul), papa Pius XI, în bula *Mortalium animos*, a interzis participarea catolicilor la manifestările ecumenice și a cerut tuturor creștinilor necatolici să se supună Romei, ca singură cale posibilă de a ajunge la unitate. La 1 noiembrie 1950, succesorul său, papa Pius XI, a declarat că doctrina înălțării Fecioarei Maria cu trupul la cer este un articol de credință obligatoriu. Chiar și protestanții ortodocși din punct de vedere cristologic, care reafirmau Calcedonul și acceptau chiar și termenul de *Theotókos*, s-au opus cu înverșunare proslăvirii Mariei. În acest fel, acțiunea papei a părut o modalitate deosebit de radicală de a întoarce spatele deschiderii spre unitate a Consiliului Mondial al Bisericilor. Mai mult decât atât, bula papală *Munificentissimus Deus* i-a înstrăinat chiar și pe ortodocșii răsăriteni, care, deși prăznuiau de mult timp sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, au refuzat să o accepte ca pe o dogmă, deoarece nu fusese declarată oficial ca atare de nici unul dintre primele șapte concilii ecumenice. În timpul anilor imediat postbelici, romano-catolicismul părea viguros, încrezător în sine și în plină ascensiune.

După o perioadă în care sinoadele generale – considerate ecumenice doar de către papalitate – au fost frecvente în Occident, izbucnirea Reformei

protestante pare să le fi rărit. Activitatea Contrareformei a fost inaugurată de Conciliul de la Trento (1545–1563), întrerupt și îndelung prelungit. Au trebuit apoi să treacă trei secole până când a fost convocat un alt sinod general, Conciliul de la Vatican din anii 1869–1870. Întrucât Conciliul de la Trento luase o poziție fermă împotriva Reformei, Primul Conciliu de la Vatican a reafirmat în mare forță supremația papală, ajungând chiar să decreteze dogma infailibilității papale.

Conciliul de la Trento s-a opus protestantismului, dar, la fel ca și protestantismul, a presupus autoritatea și infailibilitatea Bibliei. Acesta a afirmat că Biblia nu este în totalitate clară sau autosuficientă, așa cum susțineau protestanții; în plus, conciliul era convins că protestanții au interpretat-o greșit, deși, în principiu, autoritatea Bibliei era reafirmată. La momentul Conciliului de la Trento, în lumea creștină nu existau provocări semnificative la adresa principiului infailibilității biblice. Catolicii au adăugat autoritatea Bisericii și a Tradiției, dar nu au pus la îndoială statutul Scripturii. Dacă catolicismul ar fi vrut să diminueze autoritatea Scripturii pentru a ceda în fața criticii biblice și istorice, anii 1869–1870 ar fi fost un moment potrivit pentru a face acest lucru. În cercurile protestante, liberalismul sceptic era în plină floare, iar

ortodoxia bătea în retragere. Este adevărat că liberalismul a continuat să avanseze în secolul XX și dincolo de acesta, cea mai recentă inițiativă a sa fiind interpretarea existențialistă a lui Bultmann și a școlii sale. Cu toate acestea, începând cu secolul XX, liberalismul protestant a fost contestat pe propriul teritoriu de o serie de evoluții care au avut tendința de a reabilita autoritatea Bibliei, precum și de a discredita o serie de ipoteze liberale naive cu privire la lipsa credibilității ei. Având în vedere faptul că romano-catolicismul a supraviețuit provocărilor secolului al XIX-lea și că și-a menținut și chiar consolidat poziția sa aparte în 1950 – moment în care protestanții conservatori și neoortodocși întrerupseseră forța atacului liberal –, ar fi fost normal să ne așteptăm ca acesta să intre în anii 1980 încă intact. În schimb, reafirmările de la începutul perioadei postbelice par să fi fost un fel de ultimă izbândă, un ultim moment de liniște înaintea furtunii ivite asupra papalității, chiar înainte de începutul dezastrelor.

Papa Pius XI, în multe privințe un adevărat succesor al lui Pius X – papa Conciliului Vatican I și al infailibilității papale –, a murit în 1958, fiind succedat de scurtul, dar crucialul pontificat al lui Ioan XXIII (1958–1963). Ioan XXIII, în încercarea de a aduce Biserica la zi

(*aggiornamento*) fără a pierde substanța doctrinară sau spirituală, a convocat Conciliul Vatican II, care a avut loc între anii 1962 și 1965. Ioan a autorizat reforme liturgice, iar Conciliul Vatican a profitat din plin de această oportunitate. Liturghia latină, standardizată la Conciliul de la Trento și reflectând pe deplin fundamentala doctrină romano-catolică a transsubstanțierii, a fost tradusă în toate limbile vernaculare ale lumii, făcând, în general, ca doctrina transsubstanțierii să fie obnubilată în acest proces. Lectura și studiul Bibliei au fost încurajate, iar comuniunea cu protestanții a fost căutată: nu s-a negat separarea, iar cei separați au fost numiți frați. În mâinile multor romano-catolici, noua deschidere față de Scriptură a dat naștere unei forme evanghelice a catolicismului, apropiindu-i de protestanții conservatori. Împreună cu protestanții conservatori, acești catolici „evanghelici“ pun accentul pe multe dintre doctrinele fundamentale ale creștinismului protestant-ortodox, inclusiv pe elementele definitorii ale Reformei, cum ar fi îndreptățirea prin credință și autoritatea Scripturii. Totodată, noua abordare catolică a deschis porțile citadelelor intelectuale ale catolicismului pentru o dezvolta o știință exegetică critică a Bibliei și chiar radical sceptică. Catolicismul s-a lăsat molipsit de

unele dintre cele mai naive „descoperiri“ ale criticii protestante din secolul al XIX-lea. Atitudinea lui Rudolf Schnackenburg de suspiciune și de respingere a lui Bultmann și a abordării sale nu este caracteristică pentru catolicismul din anii 1960 și de după. Dimpotrivă, teologii romano-catolici s-au conformat ereziilor protestante, atât celor vechi, cât și celor noi, cu o rapiditate uimitoare. Foarte curând, ei aveau să dubleze și chiar să întreacă multe dintre ciudățeniile protestanților liberali și radicali. Ordinul iezuit, fondat în 1540 ca un fel de trupă de șoc papală împotriva Reformei protestante, a încetat să mai fie o fortăreață a ascultării și a conservatorismului. Cărturarii iezuiți au întocmit marile volume jubiliare care comemorează Calcedonul, însă și Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) a fost tot iezuit. Teilhard s-a bucurat de o popularitate extraordinară în anii imediat următori morții sale. A fost aclamat drept omul care ar fi trebuit să transpună doctrina catolică în gândirea modernă și, în special, în cadrul de referință evoluționist al științei biologice moderne. În viziunea lui Teilhard, Cristos a devenit Punctul Omega al întregii evoluții; el era convins că a depășit provocarea evoluționistă la adresa credinței creștine, considerând că evoluția nu se îndreaptă spre o

diversitate tot mai mare și lipsită de planuri, ci este dirijată de Dumnezeu într-o ascensiune spre o concentrare tot mai mare întru Cristos, punctul final al evoluției, astfel încât, în cele din urmă, „Dumnezeu să fie totul în toți“ (1 Corinteni 15:28)[9]. Dacă Bultmann a distrus dimensiunea teologică a lui Cristos, Teilhard i-a abandonat practic istoricitatea. Desigur, el nu l-a negat pe Isus cel istoric și întruparea sa, dar Persoana sa istorică și lucrarea sa de ispășire au devenit secundare față de rolul său cosmic ca punct final al progresului. După câțiva ani de mare vâlvă, opiniile lui Teilhard și-au pierdut notorietatea. În general, ideile acestuia au avut un impact redus asupra dogmatiștilor, teologilor și cercetătorilor biblici catolici, dar ele sunt grăitoare pentru că popularitatea lor dezvăluie măsura în care imaginația teologică a lumii catolice moderne a fost ruptă de standardele ortodoxiei, nu doar în domeniul doctrinelor exclusiv catolice, cum ar fi infailibilitatea papală, ci și în domeniul unor concepte fundamentale precum cel al dumnezeirii și naturii omenești ale lui Isus Cristos.

În ultimii ani de viață ai lui Teilhard, alți teologi romano-catolici, cum ar fi Karl Rahner [1904–1984], Hans Küng [1928–2021] și, mai apoi, Edward Schillebeeckx [1914–2009], au început să-și facă un

nume în teologie. La început, se părea că aceștia aveau de gând să ducă romano-catolicismul într-o direcție mai biblică și, astfel, să-l facă mai evanghelic (în sensul lui Luther). Cu toate acestea, în curând a devenit evident că ei despărțeau catolicismul de legăturile sale biblice și tradiționale. Küng a atras mai întâi atenția prin apărarea punctului de vedere protestant al îndreptățirii prin credință – așa cum a fost reformulat de Barth – drept legitim și compatibil cu catolicismul. Mai târziu, el avea să atace nu doar doctrina infailibilității papale, care în forma sa actuală datează doar din 1870, ci și temele teologice tradiționale ale cristologiei ortodoxe. Asemenea lui Brunner și Bultmann, Küng este interesat mai puțin de cine este Cristos, cât de ceea ce face el. Schillebeeckx, a cărui lucrare *Cristos, experiența lui Isus ca Domn* este cea mai nouă și mai ambițioasă investigație romano-catolică în domeniul cristologiei, renunță în esență la vechile categorii ale ortodoxiei calcedoniene. Teologia romano-catolică, nu mai puțin decât cea protestantă, se îndepărtează atât de mult de întrebările și preocupările care au modelat crezurile ecumenice, încât este greu să o mai poți cataloga drept ortodoxă sau eretică. S-ar putea ca în curând să fie necesar să spunem despre teologia romano-catolică dominantă că, asemenea majorității

protestantismului, nu este nici ortodoxă, nici eretică, ci pur și simplu o altă religie.

EPILOG
SEMNE ALE VENIRII SALE?

Când se vor împlini cei o mie de ani, Satana va fi dezlegat. — Apocalipsa 20:7

Asupra doctrinei ortodoxe despre Persoana și natura lui Isus Cristos există de peste cincisprezece secole un larg consens în întreaga lume creștină. În schimb, asupra doctrinei întoarcerii lui Cristos, numită escatologie sau doctrina lucrurilor din urmă, creștinii nu au ajuns niciodată la un acord substanțial. Credincioșii ortodocși recunosc cu toții că Scriptura și crezurile afirmă că Isus Cristos „va veni din nou să judece viii și morții“. Dar timpul venirii sale și semnele care o vor preceda au fost interpretate în mai multe moduri diferite, iar de-a lungul secolelor au existat numeroase alarme false.

A existat un val de așteptări escatologice pe măsură ce se apropia anul 1000: calendarul părea să arate sfârșitul celor o mie de ani din Apocalipsa 20. Această așteptare s-a dovedit zadarnică, dar a apărut din nou în anii 1200 și 1260, care coincideau cu calculele bazate pe

profețiile escatologice din cartea lui Daniel. În repetate rânduri, creștinii s-au lăsat convinși, uneori prin argumente destul de puțin plauzibile, că „semnele venirii sale“ se împlineau și că întoarcerea lui Cristos era iminentă. În anii ’70, calculele escatologice detaliate ale unui laic, Hal Lindsey, s-au vândut în milioane de exemplare atât creștinilor, cât și necreștinilor, chiar și musulmanilor.

Isus a vorbit frecvent despre întoarcerea sa. Apostolii o prezintă ca pe o speranță binecuvântată, una dintre cele mai mari mângâieri ale credincioșilor aflați în restriște și persecutați. De altfel, a si fost avansată teoria conform căreia apostolii, sau chiar însuși Isus, se așteptau la o revenire imediată la scurt timp după înălțare și că teologia creștină timpurie a fost dezvoltată în încercarea de a explica și de a face față „parusiei întârziate“, sau celei de-a doua veniri. Scepticii își făcuseră deja apariția în primul secol, ridiculizând așteptările creștinilor și batjocorindu-i: „Unde este făgăduința venirii lui? Căci de când au adormit părinții noștri, toate rămân așa cum erau de la începutul zidirii!“ (2 Petru 3:4). La fel și Pavel a avertizat împotriva isteriei mesianice și le-a spus credincioșilor că revenirea lui Cristos va avea loc numai după o „mare apostazie“, sub conducerea „omului fărădelegii“ (2

Tesaloniceni 2:3).

De-a lungul secolelor creștine, credincioșii au căutat să-l identifice pe „omul fărădelegii“ pentru a putea prezice momentul celei de-a doua veniri. Au fost sugerate multe figuri, de la împărați romani la lideri religioși și politici contemporani, dar până acum nici una nu a fost convingătoare. De asemenea, „marea apostazie“ a fost identificată cu diverse mișcări de erezie și necredință, dar se pare că în mod fals, de vreme ce Cristos nu s-a întors încă, iar profeția escatologică este demnă de încredere.

La rândul lor, evenimentele politice au fost invocate drept împlinirea unora dintre condițiile prealabile prevăzute de Scriptură pentru revenirea lui Cristos. Adesea, se aștepta ca aceste evenimente să fie inaugurate de însuși Mesia, dar s-a susținut și varianta că ele vor preceda întoarcerea sa. Exact în perioada pe care am propus-o pentru sfârșitul erei calcedoniene în teologie, aniversarea jubileului de un mileniu și jumătate în anul 1951, evreii au preluat în sfârșit puterea politică în Țara Sfântă. Statul Israel a fost înființat în 1948. Mai recent, în 1967, poporul evreu a intrat în posesia deplină a Ierusalimului, în urma Războiului de Șase Zile. O profeție a lui Isus, nerealizată timp de 1897 de ani, pare să se fi împlinit: „Ierusalimul va fi călcat în picioare de neamuri, până se vor

împlini vremurile neamurilor“ (Luca 21:24).

Între 1948, când a fost înființat Israelul, și 1967, când Ierusalimul a fost recucerit, „vremurile neamurilor“ în Țara Sfântă au luat sfârșit, cel puțin pentru moment. Anul 1948 a fost anul în care a fost fondat Consiliul Mondial al Bisericilor, având ca obiectiv, printre altele, evanghelizarea mondială. Până în 1967, Comisia pentru Biserică și Societate a Consiliului Mondial a redirecționat eforturile consiliului și, prin intermediul acestuia, ale unei mari părți a creștinătății, în numele „teologiei eliberării“, înspre revoluția politică. Jubileul de la Calcedon a fost sărbătorit cu entuziasm în 1951. În 1963, episcopul anglican John A.T. Robinson a publicat *Sincer față de Dumnezeu*, un *succès de scandale* prin care a popularizat în lumea anglofonă cristologia neteistă a lui Bultmann. De fapt, tot cartea lui Robinson, în traducere, i-a și făcut publicitate în Germania, deoarece era mult mai ușor de citit și de înțeles decât prezentarea originală a lui Bultmann. În 1965, baptistul american Harvey Cox făcea istorie editorială cu *Orașul secular*, iar admiratorii americani ai lui Tillich și Bultmann, precum Thomas J.J. Altizer și Paul van Buren, își promovau „teologia morții lui Dumnezeu“. Moda „morții lui Dumnezeu“ a fost de scurtă durată, dar

teologia nu și-a mai revenit. Van Buren însuși a fost doctorand al lui Karl Barth și și-a scris teza pe un subiect foarte tradițional: doctrina lui Calvin despre ispășire. La mijlocul anilor 1960, el îi urma pe Bultmann și Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), lucru evident în cartea *Semnificația secularã a Evangheliei*. În cei nouăsprezece ani în care Israelul modern și-a consolidat controlul asupra vechilor sale teritorii, inclusiv asupra Ierusalimului, ortodoxia nu numai că a pierdut controlul în teologia creștină, dar însăși teologia pare să o fi luat razna.

După Bultmann, Altizer și Cox, ar putea fi necesar să spunem că „vremurile neamurilor“ sunt pe sfârșite și în teologie. Teologii greci și latini au creat ortodoxia și, timp de o mie cinci sute de ani, creația lor a fost considerată nu doar acceptabilă, ci și vitală și necesară. Karl Barth a fost ultimul teolog de o importanță mondială care a susținut cu tărie această afirmație. Trecerea epocii calcedoniene – dacă într-adevăr a trecut – coincide cu respingerea influenței „grecești“, precum și a celei „latine“ din teologie și cu un îndemn la un fel de semitizare conștientă de sine (deși una care abia dacă are ceva mai mult de-a face cu credința istorică a lui Israel decât cu cea a creștinismului păgân).

„Mântuirea vine de la iudei“ (Ioan 4:22), dar teologia și cristologia, în sensul

nostru, sunt ale grecilor. Cristologia de la Calcedon stă și se prăbușește odată cu convingerea că această „grecitate“ este legitimă. De fapt, convingerea creștină istorică, potrivit căreia „acest om“, Isus Cristos, este capabil să „mântuiască în chip desăvârșit“ (Evrei 7:24–25) grație a ceea ce este el depinde de această legitimitate. Respingerea interesului „grecesc“ pentru ontologie, adică pentru cine este Cristos, semnalează nu doar sfârșitul epocii calcedoniene, ci – în ceea ce privește teologia – sfârșitul „vremurilor neamurilor“.

Are reconquista Ierusalimului de către noul stat Israel o legătură imediată cu sfârșitul veacului prezent? Este ea un semn al revenirii iminente a lui Cristos? Creștinii au fost avertizați de însuși Isus să fie prudenți în încercarea de a scruta momentul revenirii sale, însă tot el i-a sfătuit și să „vegheze“. În lumina acestei avertizări trebuie să luăm în considerare evidenta prăbușire a teologiei calcedoniene. Este și acesta un semn? Poate fi începutul „căderii“ prezise de Pavel? Din nou, se impune prudența. Răspunsul corect va fi evident doar atunci când evenimentele finale prezise vor avea loc cu adevărat, iar acest lucru nu poate fi determinat prin speculații.

Orașul geografic Ierusalim suferise deja multe lovituri înainte ca Războiul de Șase Zile să îl restituie din nou evreilor în

1967. Doctrina istorică de la Calcedon suferise și ea deja multe lovituri înainte de „interpretarea existențialistă“ și de „moartea lui Dumnezeu“. Este posibil ca și ea să supraviețuiască pentru a îndura multe altele. Când calendarul s-a oprit la o mie de ani de la nașterea lui Cristos, sute de mii de creștini au luat-o ca pe un semn al sfârșitului, dar nu a fost așa. Astfel, nici calendarul nu ne arată anul 1200 sau 1260. Ierusalimul este mai important în cronologia istoriei decât datele calendaristice. La fel și Calcedonul.

NOTE

2. DE CE EREZIILE?

1. Leon Poliakov, *The Aryan Myth: The History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, tr. Edmund Howard, Basic Books, New York, 1974.
2. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. I , p. 19. Harnack (1851–1930) a fost făcut cavaler în 1914 de ultimul kaiser german, astfel că a dobândit distincția nobiliară de von Harnack.
3. Gotthold Ephraim Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (*Despre demonstrația Spiritului și a Puterii*, 1777). Pentru teologia lui Lessing, a se vedea monografiile lui L.P. Wessel și Henry O. Chadwick indicate în bibliografia selectivă a acestui capitol.
4. Afirmația că creștinismul nu este o religie a fost popularizată de Karl Barth (1886–1968). Barth a reacționat la școala de gândire a „istoriei religiilor“ care făcea din creștinism doar un exemplu printre multe altele de căutare a lui Dumnezeu de către om. Dacă religia este definită drept căutarea lui Dumnezeu de către om,

susținea Barth, atunci creștinismul nu este o religie, deoarece el este căutarea omului de către Dumnezeu. Acesta este un adevăr important de reținut, dar nu poate fi negat faptul că, dintr-o perspectivă sociologică, creștinismul este într-adevăr o religie și are multe asemănări externe cu alte religii.

5. Referitor la corespondența Seneca–Pavel, a se vedea Jan Nicolaas Svenster, *Paul and Seneca*, Brill, Leiden, 1961.
6. Caius Valerius Catullus, *Lesbia of Catullus*, tr. eng. Michael Ruthford, Carnal Press, Albany, N.Y., 1972 [din ediția Catul, *Poezii*, tr. Theodor Naum, EPL, București, 1969 – n. red.].
7. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 12.
8. Angajamentul personal și modelul de viață al grupurilor religioase contemporane pe care creștinismul ortodox le numește profund eretice, cum ar fi mormonismul și Martorii lui Iehova, fac adesea ca bisericilor ortodoxe să le fie rușine. Zelul misionar atât al mormonilor, cât și al martorilor, de exemplu, este exact ceea ce ar fi de așteptat de la creștinii ortodocși dacă aceștia ar crede cu adevărat în adevărul doctrinelor la care pozițiile lor de credință și confesionale îi angajează în mod formal.

3. BAZA COMUNĂ

1. Crezul, numit de obicei Crezul de la Niceea, a fost redactat în mod substanțial la Conciliul de la Niceea din 325, dar la Constantinopol, în 381, a fost adăugat un extins pasaj referitor la Duhul Sfânt, la Biserică și la lumea care va veni. Numele oficial al crezului nostru actual este „Niceo-Constantinopolitan“, dar acest termen greoi este rareori folosit.
2. Acest rezumat este adaptat după cel din Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. 1, p. 88.
3. În ultimele decenii, atât cercetătorii liberali, cât și cei conservatori ai Noului Testament au ajuns să recunoască natura iudaică a Evangheliei lui Ioan și să înțeleagă remarcile sale antievreiești ca referindu-se nu la poporul evreu, căruia îi aparțineau atât Ioan, cât și Isus, ci la instituția religioasă iudaică.

4. STRUCTURĂ ȘI VARIAŢIE
1. Legalismul creștin trebuie să pornească de la premisa că Isus Cristos a plătit datoria pentru păcatul omenesc. Prin urmare, nu este în mod deosebit predispus la o teologie antitrinitară sau adopționistă. Cu toate acestea, în măsura în care consideră că omul își câștigă singur mântuirea, cel puțin într-o anumită măsură, nu este imperios necesar ca Isus Cristos să

plătească prețul pentru păcatul nostru; în consecință, nu este atât de important ca el să posede o deplină dumnezeire și nici ca Fiul și Tatăl să fie Persoane distincte, dintre care una să facă o ispășire față de cealaltă. În consecință, legalismul are adesea legături cu teologia unitariană și cu viziunea adopțianistă asupra lui Isus Cristos, văzut ca un om sfânt, adoptat de Dumnezeu și umplut de Duhul Sfânt.

2. Strict vorbind, teologia procesualistă, derivată din gândirea filozofului Alfred North Whitehead (1861–1947), preferă să fie numită *panenteism*, nu panteism, și încearcă să păstreze conceptul de Dumnezeu personal, pe care panteismul îl neagă. Cu toate acestea, asemănările dintre teologia procesualistă (sau panenteism) și panteism sunt substanțiale.
3. Creștinismul manifestă o anumită ambivalență față de lume. Cel mai cunoscut verset din întreaga Biblie, Ioan 3:16, ne spune că Dumnezeu a iubit lumea, dar 1 Ioan 2:15 ne avertizează să nu iubim lumea. Din perspectiva creștină, lumea, ca lucrare a lui Dumnezeu, nu poate fi rea în sine. Tocmai pentru că Dumnezeu a creat-o atât de minunată, ea poate exercita o influență seducătoare asupra omului, chiar și în starea ei stricată și decăzută,

și îl poate determina să o idolatrizeze și să i se închine.

4. Cuvântul grecesc *gnósis* provine din verbul grecesc care înseamnă „a cunoaște“ și este termenul comun pentru „cunoaștere“. Din acest motiv, Irineu din Lyon refuză să le permită oponenților săi să-și însușească cuvântul fără a fi contestați. Cu toate acestea, așa cum a fost folosit în vremea sa și de atunci încoace, *gnósis* se referă în general la o știință ezoterică, secretă, care pretinde să explice realitatea cotidiană într-un mod cu totul diferit de înțelegerea simțului comun și, prin urmare, să se opună simplei realități materiale. Tocmai din acest motiv, Eric Voegelin aplică termenul „gnostic“ unor mișcări politice moderne. În Noul Testament, cuvântul comun pentru cunoaștere este *epígnosis*, care diferă de *gnósis* prin faptul că nu se bazează pe speculații și cunoștințe secrete, ci pe o experiență personală concretă. Din nefericire, un important învățător creștin, Clement din Alexandria († cca 215), conducătorul primului „seminar“ creștin de acolo, a folosit termenii „gnoză“ și „gnostic“ în sensul lor literal și a afirmat că adevăratul gnostic este creștinul matur. Cu toate acestea, terminologia lui Clement nu a fost acceptată pe scară largă, iar termenul

„gnostic“ rămâne în general un termen de reproș.

5. *Didahia*, sau *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, este menționată de Eusebiu din Cezareea, însă nu există nici o certitudine cu privire la data, originea sau autorul ei. Deși o reacție critică împotriva semnificației sale a avut loc în prima parte a secolului XX, locul său în rândul celor mai valoroase texte ale Părinților Apostolici este sigur. *Instrucțiunile Apostolilor* (titlul său original) este o compilație de regulamente standardizate pentru a fi folosite în comunitățile creștine timpurii (începutul secolului al II-lea și următoarele), probabil provenind din Biserica din Antiohia, Siria. Capitolele 1–6 folosesc o formă iudaică de instruire, „cele două căi“, și se referă la chestiuni etice pentru catehumeni (candidați la botezul creștin). Capitolele 7–15 se referă la botez, euharistie, rugăciune, post, modul de tratare a slujitorilor itineranți și numirea de prezbiteri și diaconi. Capitolul 16 se concentrează asupra semnelor celei de-a doua veniri a lui Cristos.
6. Tertulian, *Despre prescripția împotriva ereticilor* 7, 9–13 [Traducerea este realizată după ediția *Tertulliani Opera*, în Corpus *Christianorum*, Series Latina, vol. I şi II, Brepolis Editores Pontificii,

1953 – n. red.]. *Cf. Idem*, *Apologeticum* 46.

7. Aproape că putem spune că dezvoltarea corpului doctrinar a precedat apariția Noului Testament complet, deoarece, în timp ce diferitele cărți ale Noului Testament au fost scrise înainte sau aproape de sfârșitul primului secol d.Cr., iar Crezul Apostolilor nu datează mai devreme de anul 125, prima dovadă documentară a existenței unui canon complet al Noului Testament, *Fragmentul Muratorian*, datează din jurul anului 200, iar canonicitatea unor cărți ale Noului Testament a rămas controversată până în secolul al IV-lea, moment în care fuseseră scrise multe lucrări doctrinare substanțiale.
8. Printre cele mai recente abordări ale gnozei și ale întregii mișcări gnostice se remarcă lucrarea savantului evreu Hans Jonas, la un moment dat elev al lui Rudolf Bultmann și un critic dur a ceea ce Jonas consideră a fi modul în care Bultmann introduce idei păgâne în lumea Noului Testament. *Cf.* Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 1958.
9. Eric Voegelin, *Science, Religion and Politics: Two Essays*, Regnery, Chicago, 1968.

10. Arthur Drews (1865–1935), un filozof ateu de la Universitatea din Karlsruhe, a scris un atac caustic la adresa istoricității lui Isus, *Die Christusmythe*, E. Diederichs, Jena, 1910–1911, precum și încercări similare de a discredita relatările din Noul Testament despre Maria și Petru. În multe privințe, opera lui Drews reprezenta umanismul optimist, încrezător în sine, chiar arogant, care a precedat Primul Război Mondial. După război, pesimismul și o atmosferă de criză au cuprins protestantismul: Karl Barth este cel mai cunoscut reprezentant al acestuia. Deși cercetătorii radicali mai recenți continuă să se îndoiască de istoricitatea învierii, precum și de alte evenimente și ziceri specifice consemnate în Scriptură, însăși istoricitatea lui Isus Cristos nu mai este pusă la îndoială de cercetătorii cu pretenții de obiectivitate.
11. G.E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1977).
12. Roma se considera eternă; chiar dacă cetățenii romani educați știau că imperiul lor nu era primul din istoria lumii, li se părea totuși că reprezintă un fel de culme naturală a tot ceea ce a existat înainte. Când Persia a cucerit Egiptul și Babilonul, când Alexandru a cucerit Persia, când Roma a preluat moștenirea lui Alexandru, lumea

antică și civilizația sa nu au fost zdruncinate. Dar când Roma însăși a trecut din criză în criză și nu a putut găsi răspunsuri satisfăcătoare la problemele sale, chiar dacă prăbușirea finală nu era încă iminentă, au apărut presimțiri care au dat naștere la întrebări de ordin cosmic, nu doar personale.

13. Una dintre trăsăturile remarcabile ale istoriei textului Noului Testament este că mișcarea gnostică nu a produs versiuni iscusit alterate ale Evangheliilor canonice, deși acestea ar fi fost extrem de valoroase pentru ea. De ce nu s-a întâmplat acest lucru este imposibil de spus. Creștinii conservatori sunt înclinați să vadă în această păstrare a Scripturii într-o formă autentică și demnă de încredere un exemplu al grijii providențiale a lui Dumnezeu. Este posibil ca Evangheliile sinoptice și chiar Evanghelia lui Ioan să fi fost suficient de bine cunoscute în momentul în care gnosticismul a început să sfideze serios Biserica, începând cu anul 125, astfel încât o modificare a textului în sens gnostic să nu mai fi fost credibilă.

14. Origen, *Contra lui Celsus* III, 12 [Origen, *Scrieri alese IV: Contra lui Celsus*, col. PSB 9, tr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1984, p. 176, traducere revăzută – n. red.].

15. Franz Overbeck (*Studien zur Geschichte der alten Kirche*, Schmeitzner, Schloss-Chemnitz, 1875, p. 184) și Harnack par să aibă o idee vagă și evazivă despre relația dintre gnosticism și sfera lumească, sau secularitate. Pentru Overbeck „lumescul“ pare să implice acceptarea relelor lumii fără a încerca să le schimbi conform principiilor evanghelice; gnosticismul a promovat cu siguranță acest lucru, dar uzul contemporan l-ar desemna drept „contralumesc“. Din punct de vedere istoric, Harnack a fost „lumesc“ în sensul lui Overbeck (și, prin urmare, oarecum gnostic), deoarece l-a susținut pe kaiserul Wilhelm II și obiectivele sale în Primul Război Mondial în termeni belicoși, aparent fără a fi deranjat de cuvintele lui Isus: „Fericiți făcătorii de pace“ (Matei 5:9). Karl Barth (1886–1968) a fost deziluzionat de atitudinea „lumească“ a lui Harnack în această privință; acesta a reprezentat o parte din impulsul care l-a determinat pe Barth să respingă tipul de liberalism al lui Harnack și să inaugureze un creștinism „nelumesc“, „transcendent“, cunoscut astăzi sub numele de neoortodoxie.
16. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. I, p. 250 și p. 254.

Harnack le atribuie gnosticilor meritul de a fi fost primii dogmatiști creștini. Aceștia intenționau să prezinte creștinismul ca pe religia absolută și finală și, din acest motiv, s-au opus tuturor celorlalte religii, inclusiv iudaismului. Dar pentru acești gnostici, creștinismul era de fapt identic în conținut cu extravaganta lor filozofie religioasă; tot ceea ce căutau ei, acceptându-l pe Cristos și învățătura sa, era să obțină o revelație care să le autentifice filozofia – așa cum au făcut atâția alți eretici după ei. Harnack comentează: „Astfel, ei [gnosticii] sunt creștinii care au încercat să cucerească într-un avans rapid creștinismul pentru cultura elenistică și cultura pentru creștinism. Făcând acest lucru, ei au renunțat la Vechiul Testament pentru a facilita încheierea unei alianțe între cele două puteri și pentru a obține posibilitatea de a afirma caracterul absolut al creștinismului“ (pp. 250–251). În mod curios, Harnack și mulți dintre colegii săi teologi liberali au fost ei înșiși în fruntea efortului modern de a discredita Vechiul Testament și de a transforma Noul Testament într-o filozofie religioasă. (*Cf.* Harnack, *What Is Christianity?*, tr. Thomas Bailey Saunders, Harper, New York, 1957.) Acest antisemitism teologic modern a

furnizat, într-un mod ciudat, o parte din impulsul rasismului modern. A se vedea Léon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalistic Ideas in Europe*, tr. Edmund Howard, Basic Books, New York, 1974.

17. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 252 *sqq*.
18. Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească* 4, 22, 5–7. *Cf.* Hegesip, *Șapte erezii iudaice*.
19. Iustin Martirul, *Apologia întâi* 26.
20. Deși gnosticismul a postulat un fel de realitate spirituală ultimă ca origine a tuturor lucrurilor, doctrina sa despre emanațiile care coboară și degenerează până când unele devin atât de joase, încât pot forma lumea materială a creat o situație în care materia este înstrăinată *prin natură* de spirit. Conform doctrinei creștine a Creației și a Căderii, Dumnezeu însuși a creat lumea materială bună; înstrăinarea ei nu este vina unei naturi josnice, ci mai degrabă consecința răzvrătirii voluntare a omului și, prin urmare, este morală, nu ontologică.
21. Nu este o coincidență faptul că respingerea în secolul al XIX-lea a autorității Vechiului Testament ca revelație divină demnă de încredere a fost urmată de un impact al filozofiei idealiste germane asupra teologiei, care seamănă cu impactul gândirii

elenistice din perioada gnostică. Vechiul Testament, atât de legat de creația materială și de istoria omenească, reprezintă un bastion important împotriva tendinței mereu prezente de a transforma creștinismul istoric într-o filozofie religioasă.

22. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, ed. a IV-a, Baker, Grand Rapids, Mich., 1966, vol. 2, pp. 11–12.
23. A se vedea Willi Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, tr. Margaret Kohl, Fortress Press, Philadelphia, 1970.
24. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a II-a, Diechert, Leipzig, 1908, vol. 2, p. 222 *sq*.
25. În provocatoarea carte a lui Kurt Koch, *Christian Counseling and the Occult*, Kregel, Grand Rapids, Mich., 1965, autorul constată că acolo unde Evanghelia s-a răspândit, chiar dacă nu toată populația a acceptat-o personal, credințele și practicile oculte efectiv au dispărut. Pe măsură ce încrederea în Evanghelie a scăzut, aceste credințe au revenit pentru a-i lua locul.
26. Deși se vorbește în mod obișnuit despre doctrina divinității lui Cristos, deoarece termenul „divinitate“ este adesea folosit în mod vag și nu implică neapărat divinitatea deplină, este preferabilă expresia „dumnezeirea lui

Cristos“ pentru a desemna doctrina ortodoxă.

27. Opoziția față de Dumnezeul lui Israel este o caracteristică a majorității sistemelor care pun accentul pe speculațiile religioase despre ordinea cosmică, tocmai pentru că Dumnezeul lui Israel creează cosmosul și acționează în istoria omenească reală. Suveranitatea sa și claritatea detaliată cu care își dezvăluie cel puțin o parte din voința sa oamenilor individuali reprezintă o piedică în calea zborurilor libere ale fanteziei speculative. Noul Testament este mai ușor de integrat în speculațiile cosmologice decât Vechiul Testament, cu condiția ca acesta să fie luat separat de Vechiul Testament, pe care îl presupune.
28. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 3, 3, 4.
29. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 228.
30. Din perspectiva noastră, gnosticismul pare cu totul incompatibil cu creștinismul istoric. Atunci când recunoaștem cât de mulți creștini din secolul XX sunt fascinați de speculațiile moderne – cum ar fi cele ale lui Paul Tillich și Teilhard de Chardin – fără a recunoaște incompatibilitatea acestora cu credința biblică, putem înțelege mai bine predispoziția credincioșilor din secolul al II-lea de a accepta diverse

idei. În ceea ce-l privește pe un alt teolog modern, Rudolf Bultmann, fostul său elev Hans Jonas, o mare autoritate în materie de gnosticism, a fost cel care i-a numit gândirea „profund păgână“. Jonas, un evreu, a văzut ceea ce mulți creștini încă nu și-au dat seama.

31. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 1, 24, 1–2.
32. Gnosticismul trădează o asemănare formală cu două ramuri moderne ale creștinismului: cu Știința Creștină (eng.: *Christian Science*), care, asemenea gnosticismului, are o viziune dualistă asupra lumii, și cu mormonismul, care nu este dualist, dar care, precum gnosticismul, are o doctrină complexă a realităților divine, spirituale și angelice.
33. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 1, 11, 4.
34. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 235.
35. Două dintre cele mai cunoscute probleme ale creștinismului se referă la originea răului și la problema predestinării versus liberul arbitru. Creștinismul susține că Dumnezeu a creat tot ceea ce există, dar nu este responsabil pentru existența răului și, de asemenea, că Dumnezeu predestinează la mântuire, dar nu este responsabil pentru condamnarea celor

care sunt pierduți. În loc să numească aceste afirmații „paradoxuri“ sau „contradicții“, unii teologi preferă să folosească termeni mai puțin supărători, cum ar fi „antinomii“, ceea ce nu rezolvă problema.

36. Harnack și alții au privit teologia creștină drept un răspuns la gnosticism prin intermediul elenizării creștinismului, un leac care, pentru ei, era cu greu preferabil bolii; de fapt, se simte că ei îi admiră mai degrabă pe gnostici pentru dimensiunile cosmice ale sistemelor lor. În același timp, gânditori precum Harnack și Paul Tillich pot fi acuzați că au transformat versiunea lor de crestinism într-un nou tip de gnosticism, în care teoriile speculative se substituie din nou credinței istorice.
37. Tertulian, *Împotriva lui Marcion* 4, 6. Lutheranismul ortodox ridică uneori opoziția dintre Lege și Evanghelie la un nivel care amintește de Marcion, deși fidelitatea sa față de întregul canon al Vechiului și Noului Testament îl ferește de căderea în marcionism. Un exemplu al acestei abordări lutherane este oferit de patriarhul Bisericii Lutherane–Missouri Synod, C.F.W. Walther, în *Law and Gospel*, Concordia, St. Louis, s.d.
38. O consecință a respingerii Vechiului Testament de către Marcion a fost

ostilitatea față de evrei. Atât romano-catolicismul, cât și lutheranismul, care sunt mai critice față de Legea Vechiului Testament decât tradiția reformată, sunt, de asemenea, mai înclinate spre antisemitism. Respingerea autenticității și autorității Vechiului Testament de către liberalismul din secolul al XIX-lea a fost urmată de un antisemitism virulent, în special în Germania. Léon Poliakov (*The Aryan Myth*) vede aici un raport de cauzalitate.

39. Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor* 30; *Idem*, *Împotriva lui Marcion* 1, 28.
40. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 250.
41. Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, ed. a XII-a, Mohr, Tübingen, 1956, p. 48. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 253 *sq*.
42. Atât Marcion, cât și Montanus au pus accentul pe un principiu valid al credinței creștine. Marcion credea că Scriptura ar trebui să fie înțeleasă întru totul ca autoritară în sensul ei literal, dar problema lui era că a eliminat cea mai mare parte din ceea ce ar trebui să fie recunoscut drept Scriptură, și astfel a ajuns la un canon trunchiat. Montanus credea în călăuzirea Duhului Sfânt, dar a considerat că o revelație nouă, directă,

ar putea amplifica atât de mult ceea ce este revelat în Scriptură, încât să constituie o schimbare majoră. Cu alte cuvinte, în timp ce Marcion a amputat părți din canon, Montanus l-a extins.

43. Epifanie al Salaminei, *Împotriva tuturor ereziilor* 48, 4.
44. Termenul „Reformă magistrală“ a fost introdus de George H. Williams pentru a-i desemna pe acei protestanți, precum Luther, Zwingli și Calvin, care și-au înrolat magistrații civili ca aliați și agenți pentru reformarea Bisericii.

5. ÎNAINTE DE NOUL TESTAMENT

1. Canonul Muratorian poartă numele lui Lodovico Antonio Muratori († 1750), care l-a descoperit într-o bibliotecă din Milan. El conține cea mai mare parte a Noului Testament, omițând 1 și 2 Petru, Iacob, 3 Ioan și, probabil, Evrei. Deși Canonul Muratorian datează de la sfârșitul secolului al II-lea sau începutul secolului al III-lea, actualul canon al Noului Testament nu a fost recunoscut pretutindeni până în secolul al IV-lea.
2. Johann Salomo Semler (1725–1791), *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*, C.H. Hemmerde, Halle, 1776.
3. *Învățătura celor doisprezece Apostoli* 4, 1. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. I, p. 372.

4. Rudolf Bultmann (1884–1976), un remarcabil cercetător german al Noului Testament, a redus la minimum ceea ce se poate ști cu certitudine despre Isus și mesajul său. Metoda sa este cunoscută sub numele de demitologizare, iar școala sa de interpretare se numește teologie existențialistă. A se vedea lucrarea sa *Jesus Christ and Mythology*, Scribner, New York, 1958.

6. APOLOGEŢII

1. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. I, p. 409.
2. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 2, 1, 1.
3. *Ibid*em, 2, 28, 1; 28, 3, 9; 28, 2, 4; 28, 3, 2.
4. *Ibid*em, 2, 23, 3; 5, 13, 3.
5. Tertulian, *Despre suflet* 41, 16; *Idem*, *Despre trupul lui Cristos* 16.
6. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 4, 12, 2; 4, 12, 5; 4, 13, 1; 4, 15, 1; 4, 15, 5. Aici observăm o periodizare a istoriei în epoci, sau dispensații. Pentru Irineu, ne aflăm în ultima sau cel puțin penultima dispensație: cel de-al treilea legământ este valabil până la revenirea lui Cristos. *Cf.* Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a II-a, Diechert, Leipzig, 1908), vol. I, p. 290.
7. În lumina apelului frecvent la tradiție în Biserica primară, ar trebui să ne

amintim că *parádosis*, sau *traditio*, însemna în mod fundamental o transmitere fidelă a acelor bunuri prețioase pe care Cristos le-a încredințat ucenicilor săi, inclusiv, în primul rând, Scriptura. Conceptul de tradiție ca sursă suplimentară de cunoaștere religioasă, care completează sau chiar depășește Scriptura, este gnostic, nu creștin timpuriu.

8. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 2, 28, 3.
9. *Ibidem* 3, 5, 1.
10. Când termenul „Dumnezeu“ este folosit în primele trei secole, el se referă de obicei în mod specific la Dumnezeu Tatăl, nu la dumnezeire sau la conceptul de Sfântă Treime, care nu fusese încă formulat în mod explicit. Vezi Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 2, 28, 5.
11. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 583: O mărturie impresionantă despre adevărata catolicitate a primului nostru „teolog sistematic“.
12. Afirmația că Logosul a avut o origine în timp, sau chiar „înainte de timp“, adică că „a existat, când el [Logosul] nu era“, a devenit un slogan al arienilor și a fost condamnat la Niceea în 325, la un secol și jumătate după Irineu.
13. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 2, 12, 2; 2, 13, 2; 2, 13, 8; 2, 28, 4–9; 2, 29, 3.

14. *Ibid.* 2, 30, 9. *Cf. Ibid.* 3, 18, 1.
15. *Ibid.* 2, 30, 9.
16. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 586.
17. Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor* 3, 9, 3.
18. Irineu și-a dus conceptele de recapitulare și de identificare a lui Isus cu noi atât de departe, încât a susținut că Isus a trăit toate etapele vieții omenești, inclusiv bătrânețea. *Împotriva ereziilor* 2, 22.
19. Pentru unii, expresia de „moarte a lui Dumnezeu“ a fost o hiperbolă retorică pentru a sublinia faptul că omul secular modern l-a uitat pe Dumnezeu; pentru alții, cum ar fi Thomas J.J. Altizer, a fost o expresie a patripasianismului dus la extrem: Dumnezeu s-a identificat atât de deplin cu omul, încât a murit în Isus și, în consecință, nu mai există.
20. Leviticul 21:20 a fost interpretat ca o interdicție de a hirotoni ca prezbiter (*presbyteros*) un bărbat castrat; Origen a fost totuși hirotonit în Palestina, în jurul anului 230, și a fost excomunicat de către episcopul Demetrius din Alexandria.
21. Origen, *Comentariu la Romani* 1, 1; *Idem*, *De principiis* 1, 2, 8. Origen face din Cristos întruchiparea tuturor ideilor pe care gnosticii și alții le-au postulat ca mediatori între simplitatea

lui Dumnezeu și multiplicitatea universului, dar, pentru Origen, Cristos nu era un simplu postulat: el este întrupat în istorie.

22. Origen, *De principiis* 1.
23. Origen, *Comentariu la Evrei. Fragmente* (ed. Lommatzsch) 24, 359. Citat în Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 415.
24. Monarhianismul (din grecescul *monós*, „unul“ și *archón*, „conducător“) afirmă existența unei singure Persoane și a unei singure voințe divine, cea a Tatălui. Fiul poate fi un om adoptat, ales (monarhianism dinamic sau adopționism), sau poate fi considerat doar un mod sau o manifestare a Tatălui (modalism, deci patripasianism). Adopționismul, într-o formă sau alta, este o erezie recurentă; el face apel la o viziune optimistă asupra omului: cu puțin ajutor (adopție), un om poate fi Cristos. Modalismul reapare constant în rândul creștinilor conservatori care acceptă dumnezeirea lui Cristos, adesea pentru că au nevoie de el pentru a rezolva dificultatea conceptuală pe care o ridică doctrina Treimii.
25. Grigore de Nazianz, *Cuvântări teologice* 2, în Jacques-Paul Migne, *Patrologia Graeca* (Colecția Părinților greci), XXXVI.
26. Origen, *De principiis* 1, 3, 14.

27. Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan* 2, 10, 15.
28. *Ibid.* 13, 36, 231 *sq.*
29. Origen, *De principiis* 1, 3, 8.
30. *Ibid.* 2, 6, 2.
31. *Ibid.* 2, 9, 6; 3, 5, 4; 2, 1, 1–4.

7. MONARHIANISMUL

1. Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească* 5, 28, 6. *Cf.* Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. I, p. 709.
2. Ipolit Romanul, *Respingerea tuturor ereziilor* 7, 36.
3. Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească* 5, 28, 3.
4. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 711 *sq.*
5. Ipolit Romanul, *Împotriva lui Noetus* 3.
6. Epifanie al Salaminei, *Panarion* 62, 1.
7. Ipolit Romanul, *Respingerea tuturor ereziilor* 9, 12.

8. MAREA ALTERNATIVĂ: ARIANISMUL

1. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tubingen, 1909, vol. I, p. 730.
2. Forma actuală a Crezului de la Niceea datează de la Conciliul de la Constantinopol din 381, care a renunțat la o serie de anateme ce vizau arianismul și a adăugat secțiunea finală, care începe cu cuvintele „Domnul de viață dătătorul“.

3. *Cf.* lucrarea clasică a lui Theodor Zahn, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, ed. a II-a, Deichert, Leipzig, 1904, p. 7 *sqq.*, precum și lucrarea lui John K.S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible*, Harper, New York, 1957.
4. Eusebiu din Cezareea, *Viața lui Constantin* 2, 72.
5. Este posibil ca arienii să fi înțeles Treimea astfel: Dumnezeu (înainte de nașterea Fiului), Tatăl (după aceea) și Fiul. *Cf.* Atanasie, *Despre Sinoade* 15.
6. Servet, mergând la Geneva în ciuda avertismentelor explicite ale lui Calvin de a nu face acest lucru, a sfidat autoritatea lui Calvin într-un moment în care ea era oricum deja pusă sub semnul întrebării. Atunci când a fost identificat și acuzat la Geneva, a ridicat și el contraacuzații împotriva lui Calvin. Servet a fost condamnat nu pentru infracțiuni ecleziastice, ci în conformitate cu prevederile dreptului civil roman care data din epoca împăratului Iustinian (a domnit între 527–565). Calvin s-a străduit în mod activ ca Servet să fie executat; după ce a fost condamnat, Calvin a încercat să obțină modificarea pedepsei legale, arderea pe rug, într-o formă de execuție mai miloasă, dar consiliul

orașului, pesemne supărat atât pe Calvin, cât și pe Servet, a insistat să se aplice întreaga rigoare a legii.

7. Origen, *Contra lui Celsus* 8, 13; *Ibid.* 8, 26.
8. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 220.
9. *Ibid.*, vol. II, p. 222.
10. *Ibid.*, vol. II, p. 227.
11. Teodoret, *Istoria Bisericii* 1, 12 [din ediția Teodoret episcopul Cirului, *Scrieri, Istoria bisericească*, tr. Vasile Sibiescu, EIBMBOR, București, 1995 – n. red.].
12. Cuvântul „umanism“ a devenit un termen utilizat în mod abuziv de către protestanții conservatori din America, care îl asociază cu secularismul militant și antireligios al celor două manifeste umaniste. Inițial, umanismul a fost o mișcare cu o mare venerație pentru cultura clasică și pentru realizările artistice ale omenirii și a inclus mulți creștini, dintre care s-a remarcat în special Erasmus din Rotterdam (cca 1466–1536).
13. Data la care ar trebui să începem să îi numim papi pe episcopii Romei este destul de arbitrară. Tradiția romano-catolică îl numește pe Petru drept primul papă. Termenul „papă“ este folosit în creștinismul răsăritean pentru a denumi preoții de la sat, iar majoritatea cercetătorilor consideră că

papalitatea este o instituție relativ târzie. Îi vom numi papi pe episcopii Romei de la Conciliul de la Niceea (325) încoace. [După câte se pare, etimologia propusă aici nu se poate susține. „Popă“ derivă, cel mai probabil, de la termenul latin *popa* – „un sacerdot roman inferior, care se ocupa de tranșarea victimelor pentru sacrificii“– n. red.]

14. Aceste declarații de credință sunt prezentate și comentate în Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, pp. 244–245.
15. Harnack susține că tabăra omousiană a obținut o victorie deșartă și că, pentru a câștiga, a trebuit să accepte interpretarea subordonaționistă a Trinității preferată de omeusienii moderați. Ceea ce spune el de fapt este că gruparea omousiană, sau ortodoxă, a fost inițial modalistă și a renunțat la modalismul său pentru a-i împăca pe subordinaționiști. În orice caz, înțelegerea finală a lui *homooúsios* a acceptat ideea că Fiul este subordonat Tatălui în iconomia divină. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, pp. 260–264.
16. În 589, la cel de-al III-lea Conciliu de la Toledo, regele arian Recared al vizigoților a acceptat ortodoxia catolică. La acest conciliu, termenul *Filioque*, „și de la Fiul“, a fost adăugat textului latin al Crezului de la Niceea pentru ca declarația despre Duhul

Sfânt să sune astfel: „care *de la Tatăl și de la Fiul* purcede“.

17. Așa-numitele atribute incomunicabile, sau absolute, sunt calități care nu pot fi comunicate, adică împărtășite cu creaturile; sunt atribute absolute, în sensul că fie sunt posedate în mod absolut, fie nu sunt posedate deloc. Atributele comunicabile, sau relative, cum ar fi puterea, bunătatea și iubirea, pot fi împărtășite cu creaturile; noi le putem poseda într-un grad relativ, în timp ce Dumnezeu le posedă într-un grad superlativ.
18. Augustin, *Despre Treime* 11, 8, 13.

9. DOCTRINA SFINTEI TREIMI

1. Crezul Atanasian este numit *Quicumque Vult* („oricine vrea“), deoarece începe cu cuvintele „Oricine vrea să se mântuiască...“ De origine necunoscută, este utilizat pe scară largă în creștinătatea occidentală, dar nu a fost niciodată recunoscut ca un crez ecumenic de către ortodoxia răsăriteană. Probabil că acest crez nu este mai vechi de anul 450, dar unii i-l atribuie lui Ambrozie al Milanului (cca 340–397); este demn de remarcat pentru că ne oferă o declarație foarte clară a înțelegerii occidentale a doctrinei Trinității, în special așa cum a fost formulată de mai faimosul elev al lui Ambrozie, Augustin.
2. Adolf Harnack, *Lehrbuch der*

Dogmengeschichte, ed. a. IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. II, p. 295.

3. *Ibid.*, vol. II, p. 296.
4. Aceeași dificultate va provoca probleme în înțelegerea Persoanei și a naturii lui Cristos în secolul al V-lea; pentru că, chiar dacă admitem că o natură divină poate exista în trei Persoane, cum este posibil să credem că în Isus Cristos există două naturi depline și complete, una divină, una omenească, și totuși o singură persoană?
5. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a II-a, Diechert, Leipzig, 1908, vol. II, p. 137.
6. Ca aproape orice altă încercare de a face o afirmație simplă despre Dumnezeu, această afirmație care pare simplă trebuie, din păcate, să fie nuanțată. Lucrarea de răscumpărare a lui Cristos implică atât justificarea, cât și ispășirea față de Tatăl (1 Ioan 2:1–2). Faptul că Cristos a purtat condamnarea noastră (Isaia 53:5) și s-a numit pe sine însuși părăsit de Dumnezeu (Matei 27:46) sugerează că a existat cel puțin o despărțire de moment între Persoanele Dumnezeirii. Matei 27:46, faimosul strigăt al abandonului, rămâne problematic în ciuda tuturor eforturilor noastre atente: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?“

7. Termenul „fideism“, de la latinescul *fides*, „credință“, se referă la atitudinea care se limitează la a accepta că doctrinele sunt adevărate doar pentru că sunt pronunțate de o autoritate consacrată, indiferent dacă ea este Biserica, un lider sau Biblia însăși.
8. Împotrivirea ortodoxiei răsăritene față de *Filioque*, sau dubla purcedere a Duhului Sfânt (de la Fiul și de la Tatăl), are în vedere această diferență dintre Tatăl ca nenăscut și Fiul ca divin și născut, intermediar în creație între Tatăl și creaturi. Dacă se crede că Duhul Sfânt purcede și din Fiul, nu doar din Tatăl, acest lucru pare să-l reducă la nivelul unei creaturi.
9. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 138 *sq*.
10. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (*Învățătura religiei creștine*) 3, 21, 1.
11. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 147.

10. cristologia

1. ATANASIE CEL MARE, *AL PATRULEA CUVÂNT ÎMPOTRIVA ARIENILOR* 34–36.
2. A se vedea mai jos capitolul XVI; George H. Williams, *The Radical Reformation*, Westminster Press, Philadelphia, 1962, cap. 11.
3. Apolinarie, *Fragmente* (ed. Lietzmann) 70, 108, 109, 113. Noțiunea de „trup/carne de Dumnezeu“ este ciudată, dar „trup dumnezeiesc“ nu

redă sensul deplin al originalului.

4. John A.T. Robinson, *Honest to God*, Westminster Press, Philadelphia, 1965, p. 66, p. 69.
5. Apolinarie, *Despre credința în întrupare* 9.
6. Cristologia este doctrina despre Persoana lui Cristos; formularea sa clasică este doctrina calcedoniană a celor două naturi ale lui Cristos. Soteriologia este doctrina despre lucrarea lui Cristos; ea ne spune că el este reprezentantul nostru, făcând ispășire substitutivă pentru păcatele noastre.
7. Grigore de Nazianz, *Cuvântări teologice* 30, 14.
8. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a II-a, Diechert, Leipzig, 1908, vol. II, p. 170.
9. Grigore de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie* 2, 10.
10. Teodor de Mopsuestia, *Despre întrupare* 15, 3 [traducere după ediția lui Till Janesen, *Theodor von Mopsuestia, De incarnatione*, De Gruyter, Berlin, 2009 – n. red.].
11. Conceptul modern al persoanei ca individ a apărut ca urmare a efortului de a explica cum cei Trei, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, sunt fiecare Dumnezeu, cu tot ceea ce înseamnă acest lucru. Dacă acest concept de individualitate este despărțit de conceptul de unitate a

naturii sau, în cazul nostru, de unitatea esențială a omenirii, conceptul de comunitate și colectivitate se pierde și nu se mai poate înțelege nici căderea omului în Adam, nici răscumpărarea omului în Cristos.

12. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. II, p. 330. Pe de o parte, Harnack deplânge „elenizarea" creștinismului care a produs teologia ortodoxă timpurie, dar, pe de altă parte, contestă eforturile „reacționare" ale ortodocșilor de a se opune criticului, intelectualului și elenistului Apolinarie.
13. Cititorul trebuie să țină cont de faptul că, deși Noul Testament folosește cuvântul „carne/trup" pentru a se referi la întreaga natură omenească a omului decăzut, aici este folosit în sensul său mai platonic sau gnostic de corp fizic al omului, cu poftele sale.
14. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 171.
15. *Codex Theodosianus* 16, 5.
16. Teodor de Mopsuestia, *Expunerea credinței*, în Migne, *Patrologia Graeca* (Colecția Părinților Greci, de aici încolo abreviată PG), LXVI, col. 328.
17. *Idem*, *Despre întrupare* 7, în Migne, PG, LXVI, col. 296.
18. *Idem*, *Catehismul*, în Migne, PG, LXVI, col. 326; *Idem*, *Despre întrupare* 14, în

Migne, PG, LXVI, col. 308; *Idem*, *Împotriva lui Apolinarie* 3, 16, în Migne, PG, LXVI, col. 317.

19. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a III-a, Diechert, Erlangen și Leipzig, 1920–1930, vol. II, p. 192.
20. Teodor de Mopsuestia, *Despre întrupare*, PG, LXVI, col. 291–292.
21. Seeberg, *Dogmengeschichte*, ed. a III-a, vol. II, p. 201.
22. Amfilohie de Iconium, Fragmentul 22, în Migne, PG, XXXIX, col. 117.
23. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 358, n. 3.
24. Milton V. Anastos, „Nestorius Was Orthodox“, în *Dumbarton Oaks Papers*, 16 (1962), pp. 119–140.
25. Conflictul dintre Augustin și Pelagius este discutat în capitolul XI.
26. Doctrina Imaculatei Concepții a Mariei afirmă că ea a fost ferită în mod miraculos de păcatul originar, nu însă și că ea a fost născută din fecioară.
27. Friedrich Loofs, *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius*, Niemeyer, Halle, 1905, p. 353.
28. În ultimele decenii, creștinii ortodocși răsăriteni au ajuns din nou să accepte limbajul cu iz monofizit al lui Chiril.
29. Chiril al Alexandriei, *Împotriva lui Nestorie* 4, 5, în Migne, PG, LXXVI, col. 192.
30. *Idem*, *Clarificare* 7, în Migne, PG,

LXXVI, col. 300; *Idem*, *Împotriva lui Nestorie* 1, în Migne, PG, LXXVI, col. 17.

31. Deși termenul „Dumnezeu-om“ este bine definit în tradiția noastră teologică, este preferabil să spunem „Dumnezeu și om“ și să evităm astfel implicațiile monofizite ale termenului „Dumnezeu-om“.
32. Ilarie de Poitiers, *Despre Treime* 10, 24.
33. Ambrozie al Milanului, *Despre Credință* 2, 7, 58 [traducere după ediția *Sancti Ambrosii opera*, pars VIII, ed. O. Faller, Viena, 1962 – n. red.].
34. Johannes Domenicus Mansi, *Sanctorum conciliorum et decretorum collectio nova* (de aici înainte vom utiliza varianta prescurtată, *Decretalele*) 7, 744 (Lucca, J. Salani, 1748–1752); *Decretalele* 7, 741.
35. Leon cel Mare, *Tomul lui Leon*, în *Epistole* 28.
36. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 246.
37. *Ibid.*, vol. II, p. 247.
38. *Codex Justinianus*, Novella 131, 2.
39. Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 269.
40. Adolf von Harnack susține că poziția monoteliților reprezintă doar încercarea autorităților de la Constantinopol de a-i împăca pe monofiziți și de a-i împiedica să părăsească imperiul. Cu toate acestea,

există o problemă teologică autentică în joc: cum îl putem concepe pe Isus Cristos ca având două naturi complete și distincte, fără a-l pierde ca persoană reală, istorică, la care să ne putem raporta? Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 426 *sq*.

11. PROBLEME „MINORE“: ALEGEREA, LIBERUL ARBITRU, APOSTAZIA

1. Nu numai conducătorii creștini sunt interesați de unitatea Bisericii. Statele necreștine și ateiste, cum ar fi Japonia în timpul celui de-al Doilea Război Mondial și Uniunea Sovietică mai apoi, au încurajat sau chiar forțat diverse confesiuni creștine să se unească [precum în România, unde Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, a fost unită forțat cu Biserica Ortodoxă Română la data de 1 decembrie 1948– n. tr.].
2. Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu* 14, 27.
3. Augustin, *Despre harul lui Cristos și păcatul originar* 17, 19 *sqq*.
4. Augustin, *Despre predestinare* 10, 19.
5. Augustin, *Lucrarea neîncheiată împotriva lui Iulian* 2, 157.
6. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a II-a, Diechert, Leipzig, 1908, vol. II, p. 466.
7. Augustin, *Despre mustrare și har* 13, 39.

12. IMAGINI ȘI EREZIE

1. *Martiriul lui Policarp* 18.
2. Johannes Domenicus Mansi, *Decretalele* 11, 977–980 (Lucca, J. Salani, 1748–1752).
3. Louis Bréhier și René Aigrain, „Grégroire le Grand, les états barbares et la conquéte arabe“, în Augustin Fliche și Victor Martin (ed.), *Histoire de l' Église depuis les origines jusqu'a nos jours*, Bloud & Gay, 1937, vol. V, p. 444 *sq*.
4. *Regesta* 9, 208; 10, 10.
5. Mansi, *Decretalele* 13, 44; și 197 *sqq*.
6. Nichifor al Constantinopolului, *Antirrheticus* 3.
7. Deși protestantismul modern nu este direct legat de mișcarea iconoclastă, majoritatea protestanților nelutherani și neanglicani resping, de asemenea, crucifixul în favoarea unei cruci simple. Spre deosebire de primii iconoclaști, majoritatea protestanților moderni folosesc din plin portrete fanteziste și adesea sentimentale ale lui Cristos.
8. Teofan, *Cronica*, anul 6267.

13. NOI EREZII, NOI PROBLEME

1. Emile Amann, „L'Époque carolingienne“, în Augustin Fliche și Victor Martin (ed.), *Histoire de l' Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bloud & Gay, 1937, vol. VI, p. 141. Mansi a presupus că scrisoarea lui Adrian a fost scrisă ca un răspuns

adresat conciliului.

2. Alcuin, *Șapte cărți împotriva lui Felix* 4, în Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina* (Colecția Părinților Latini, în continuare abreviată PL), CI.
3. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. II, p. 286 *sq*.
4. Agobard, *Tratat împotriva lui Felix*, în Migne, PL, CIV, col. 49–70; Benedict din Aniane, *Disputa împotriva impietății lui Felix*, în Migne, PL, CIII, col. 1399–1411.
5. Grigore cel Mare, *Epistole* 3, 3 [după Migne, PL, vol. 77, col. 1027–1028 – n. red.].
6. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. III, p. 300 *sqq*.
7. Emile Amann, „L'Époque carolingienne", în Fliche și Martin, *Histoire de l'Église*, VI, p. 315.
8. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 320.
9. Oswald Spengler, *The Decline of the West*, tr. Charles Francis Atkinson, Knopf, New York, 1962, I, XXX.

14. NOUA BISERICĂ ȘI VECHEA EREZIE: SCOLASTICA, CRUCIADELE ȘI DUALISMUL

1. Dionisie Areopagitul, convertit de Pavel la Atena (Faptele Apostolilor 17:34), este pretinsul autor a patru tratate extrem de influente, *Despre ierarhia cerească*, *Despre ierarhia bisericească*, *Despre numele divine* și *Despre teologia*

mistică, scrise probabil în Siria, în jurul anului 500. Începând cu secolul al IX-lea, în traducere latină, operele lui Pseudo-Dionisie au avut un impact profund în Occident.

2. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a IV-a, Mohr, Tübingen, 1909, vol. III, p. 355.
3. Christian Erdmann, „Gregor VII und Berengar von Tours“, în *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 28 (1937–1938), pp. 48–74.
4. Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, University Press, Cambridge, 1947 [ed. rom.: *Maniheul medieval: Studiu asupra ereziei dualiste în Evul Mediu*, Nemira, București, 2016 – n. tr.].
5. În Jacques-Paul Migne, *Patrologia Graeca*, CIV, col. 1240–1349.
6. Anna Comnena, *The Alexiad of the Princess Anna Comnena, Being the History of the Reign of Her Father, Alexius I, Emperor of the Romans, 1081–1118 A.D.*, tr. Elizabeth A. S. Davies, Routledge, London, 1928, 14, 8–9, 383–389.
7. Cosmas, *Slovo Kozmyi Presbitera*, ed. Mikhail G. Poprujenko, St. Petersburg, 1907, p. 2837. Citat în Runciman, *Medieval Manichee*, p. 73 [ed. rom.: *Maniheul medieval*, p. 96 – n. tr.].

8. Anna Comnena, *Alexiada* 11, 9.
9. Rainerio Sacchoni, *Summa de Catharis et Leonistis*, citat în Runciman, *Medieval Manichee*, p. 81 [ed. rom.: *Maniheul medieval*, p. 113 – n. tr.].
10. Mihail Psellos, *Despre lucrarea demonilor*, în Migne, PG, CXXII, col. 824 *sq*. *Cf.* Runciman, *Medieval Manichee*, p. 90 [ed. rom.: *Maniheul medieval*, p. 123 – n. tr.].
11. *Cf.* Augustin Fliche, Raymonde Foreville și Jean Rousset, „Du premier Concile de Latran à l'avènement d' Innocent III (1123–1198)", în Augustin Fliche și Victor Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bloud & Gay, 1937, IX, p. 19.
12. A se vedea G.G. Coulton, *Five Centuries of Religion*, 4 vol., Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1979.
13. Bernard din Clairvaux, *Sermons on the Canticle of Canticles* (*Predici despre Cântarea Cântărilor*), 2 vol., Browne and Nolan, Dublin, 1920.
14. Petru Venerabilul, *Tratat împotriva lui Pierre din Bruys*, în Migne, *Patrologia Latina* (Colecția Părinților Latini, abreviată PL), CLXXXIX, col. 719–850. A se vedea și Fliche *et al.*, *Du premier Concile de Latran*, în *Histoire de l'Église*, vol. IX, p. 97.
15. Oricât de atroce ar fi fost această persecuție a ereticilor, trebuie remarcat faptul că, în general, ereticii

puteau scăpa de ea prin abjurare. Astfel, ea semăna mai mult cu persecuția creștinilor de către vechii romani decât cu persecuția modernă a evreilor de către naziști, sau cu cea a disidenților politici de către comuniști. Convertirea la creștinism nu îl proteja pe evreu de naziști. În timp ce comuniștii cer frecvent „autoacuzarea“, așa cum creștinii medievali cereau pocăința, după autoacuzare, „vinovatul“ este de obicei pedepsit.

16. Fliche *et al.*, „Du premier Concile de Latran“, în *Histoire de l'Église*, IX, pt. 2, p. 344.
17. Mansi, *Decretalele* 21, 1177.
18. *Ibid.* 22, 476–478.
19. Runciman, *Medieval Manichee*, p. 167 [ed. rom.: *Maniheul medieval*, p. 225 – n. tr.].
20. Pierdut pentru mult timp, tratatul lui Pierre Abélard *Despre unitatea divină și Trinitate* a fost găsit și publicat pentru prima dată de Remigius Stölzle în 1891.
21. În Migne, PL, CLXXVIII, col. 1161–1182 [ed. rom., tr. Bogdan Tătaru-Cazaban, Filotheia Bogoiu, Sorana Sorta, Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2008 – n. red.].
22. Herbert Grundmann, „Ketzergeschichte des Mittelalters“, în Kurt Dietrich Schmidt și Ernst Wolf (ed.), *Die Kirche in ihrer Geschichte*,

Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1963, C-45.

15. ERETICII PIOȘI

1. *Chronica regia Coloniensis*, ed. Georg Waitz, 1880, p. 185 *sqq*., p. 229 *sqq*., p. 233 *sqq*. Citat în Herbert Grundmann, „Ketzergeschichte des Mittelalters“, în Kurt Dietrich Schmidt și Ernst Wolf (ed.), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1963, G-48.
2. Așa-numita Donație a lui Constantin este un act fictiv al împăratului Constantin, prin care se dăruiesc bogății și autoritate politică lui Silvestru, episcopul de atunci al Romei. Ea a fost deconspirată drept un fals de Lorenzo Valla, în secolul al XV-lea. Înainte de aceasta, documentul a fost adesea citat ca fundament pentru puterea seculară a papalității.
3. Grundmann, *Ketzergeschichte*, G-50.
4. Decima L. Dovie, *The Nature and the Effects of the Heresy of the Fraticelli*, University Press, Manchester, 1932.
5. Interogatoriul lui Johannes din Schwenkfeld a fost publicat în Boleslaw Ulanowski (ed.), *Scripta rerum Polonicarum*, 1898, XIII, pp. 239–255.
6. Lucrarea clasică despre fenomenul iscat de Gioacchino din Fiore este cea a lui Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie*

der Franziskanischen Reformation, Kohlhammer, Stuttgart, 1934.

7. Documentația de bază se poate găsi în Georges Lizenard (ed.), *Le Dossier de l'affaire des Templiers*, Belles Lettres, Paris, 1964.
8. Henry Charles Lea, *History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 vol., Russell & Russell, New York, 1958, vol. II, pp. 325–334.

16. REFORMA PROTESTANTĂ

1. Herbert Grundmann, „Ketzergeschichte des Mittelalters", în Kurt Dietrich Schmidt și Ernst Wolf (ed.), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1963, IV, G-66.
2. De fapt, cândva între anii 1511 și 1513.
3. Hans Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, tr. Thomas Collins, Edmund E. Tolk și David Granskou, Nelson, New York, 1964.
4. George Gorden Coulton, *Five Centuries of Religion*, 4 vol., Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1979.
5. Transsubstanțierea (precum și doctrina luteranăde mai târziu a consubstanțierii) presupune în mod clar că trupul lui Cristos posedă atributul divin al ubicuității sau al omniprezenței. Dacă trupul fizic (omenesc) al lui Cristos poate fi omniprezent, atunci există o puternică

impresie că trupul și, odată cu el, natura omenească a lui Cristos, au fost divinizate; cu alte cuvinte, transsubstanțierea poate avea implicații monofizite.

6. Walther Koehler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstewusstseins. Das Zeitalter der Reformation*, Niehaus, Zürich, 1951, p. 77 *sqq.*
7. Probabil că mai multe dintre controversele și ereziile bisericești anterioare au părut la vremea lor ca și cum ar fi creat noi Biserici. Cu toate acestea, în decursul timpului, arienii s-au întors la ortodoxie sau au trecut la islam, nestorienii și majoritatea monofiziților s-au aflat în afara granițelor Imperiului Roman, astfel că au fost pierduți din vedere, iar bogomilii și albigenzii au fost expulzați cu totul din creștinism. Protestantismul este mișcarea ce a creat o pluralitate de Biserici, toate pretinzând că îl cinstesc pe Domnul, care a promis să edifice doar o singură Biserică.
8. Martin Luther, *Comentariu la Epistola către Romani*; *Idem*, *Weimarer Ausgabe* (în continuare abreviat WA), LVI, p. 51.
9. Luther, *WA*, V, p. 562. *Cf. ibid.*, XXXIX, p. 390.
10. *Ibid.*, XVIII, p. 709.
11. Cel mai bun exemplu în acest sens

este oferit de marii dogmatiști ai Bisericii Lutherane–Missouri Synod din Statele Unite ale Americii, în special de Francis Pieper și John Theodore Mueller.

12. Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 207. *Cf.* Luther, *WA*, III, p. 335.
13. Luther, *WA*, XXVII, p. 109.
14. *Ibid.*, IX, pt. 1, p. 434.
15. *Ibid.*, V, p. 602.
16. *Ibid.*, III, p. 226.
17. Întreaga panoramă a disputei este prezentată de Walther Koehler, *Zum Abendmahlsstreite zwischen Luther und Zwingli*, H. Bohlaus, Weimar, 1917; a se vedea și Hermann Sasse, *This Is My Body: Luther›s Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar*, Lutheran Publishing House, Adelaide, 1977.
18. Luther, *WA*, XXVI, p. 255 *sq.*
19. Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 217.
20. Luther, *WA*, L, p. 590.
21. De fapt i-a vorbit lui Bucer cu referire la punctul de vedere al contingentului bisericesc elvețian din ultima zi a Colocviului de la Marburg; Zwingli era prezent. Sasse, *This Is My Body*, pp. 213–214.
22. Luther, *WA*, XXVI, p. 345.
23. Luther, *WA*, XLV, p. 240.
24. Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 223.
25. George H. Williams, *The Radical Reformation*, Westminster Press,

Philadelphia, 1962, p. 144 *sqq.*

26. A se vedea Robert Clifford Walton, *Zwingli's Theocracy*, University Press, Toronto, 1967.
27. Ulrich Zwingli, *Werke*, în *Corpus Reformatorum* (în continuare abreviat CR), ed. Karl G. Bretschneider și Heinrich E. Bindell, M. Heinsius, Leipzig, 1834 *sqq.*, IV, p. 221. *Cf.* Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 224.
28. Zwingli, *Werke*, CR, 1, p. 356, p. 350, p. 352; *Ibid.*, IV, p. 458.
29. *Ibid.*, II, p. 127.
30. *Ibid.*, VIII, p. 639.
31. Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 226 *sq.*
32. Luther, WA, XXVI, p. 32 *sqq.*
33. Philipp Melanchthon, *Werke*, CR, XXI, p. 629.
34. Koehler, *Dogmengeschichte*, II, p. 228 *sq.*
35. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (*Învățătura religiei creștine*) 2, 16, 7.
36. *Ibid.* 4, 17, 1.
37. *Ibid.* 4, 17, 3.
38. Lucrarea clasică pe această temă, care a creat denumirile, astăzi acceptate, de „magisterial" și „radical", este George. H. Williams, *The Radical Reformation* (a se vedea nota de mai sus).
39. Manfred Krebs și Jean Rott (ed.), *Elsass, J: Stadt Strassburg 1522–1532*, în *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, VII, *Quellen und*

Forschungen zur Reformationsgeschichte, Mohn, Gütersloh, 1959, p. XXVI.

40. Menno Simons, *Complete Writings*, ed. Harold S. Bender, Mennonite, Scottsdale, Pa., 1956, p. 863.
41. Atunci când atribuim numele unei erezii clasice, monofizismul, unui grup creștin existent, menoniții, ar trebui să remarcăm încă o dată că monofizismul este în concordanță cu Crezul Apostolilor și cu Crezul de la Niceea, și că monofiziții și menoniții, spre deosebire de arieni și unitarieni, ar trebui cu siguranță să fie clasificați drept creștini.
42. Miguel Servet, *The Two Treatises of Servetus on the Trinity: On the Errors of the Trinity*, ed. Earl Morse Wilbur, Harvard University Press, Cambridge, 1932, p. 200 (= I, 9).
43. Williams, *Radical Reformation*, p. 614. *Cf.* Roland H. Bainton, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus 1511–1553*, Beacon Press, Boston, 1960, p. 212.
44. Scrisoarea din 4 decembrie 1650, în Theodor Wotschke (ed.), *Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig, 1908, nr. 268.
45. Williams, *Radical Reformation*, p. 660.
46. Calvin, *Scurtă mustrare către frații polonezi* (16 ianuarie 1563), în Calvin, *Opera*, CR, IX, p. 633 *sq.*; Wotschke,

Briefwechsel, nr. 226.

47. Theodor Wotschke, „Zur Geschichte des Antitrinitarismus“, în *Archiv fiir Reformationsgeschichte*, 23 (1926), p. 95 *sq.*
48. Williams, *Radical Reformation*, p. 740.

17. EPOCA ORTODOXIEI

1. Deși, într-o oarecare măsură, primii protestanți au fost persecutați, cei mai mulți dintre marii lideri, precum Luther, Zwingli, Calvin și Bucer, au putut să predice și să își susțină învățătura aproape fără a fi pedepsiți. Zwingli și-a pierdut viața într-o bătălie provocată chiar de propriile sale măsuri politice. Dintre reformatorii magisteriali, singurii martiri au fost sub represiunea reginei Maria I Tudor („Bloody Mary“) a Angliei. Mulți lideri anabaptiști, precum și un număr mare de adepți ai lor au suferit martiriul.
2. *Cf.* David B. Barrett (ed.), *World Christian Encyclopedia*, Oxford, New York, 1982.
3. Această poziție este apărată de Moral Majority [o formațiune politică americană a dreptei creștine, asociată Partidului Republican – n. tr.], dar și de gânditori mai profunzi precum Francis A. Schaeffer.
4. Strict vorbind, termenul „liberal“ în teologie se aplică doar „liberalismului clasic din secolul al XIX-lea“, în timp ce mișcările mai noi, cum ar fi

neoortodoxia, teologia existențialistă și teologia procesualistă, se sustrag denumirii de „liberal“.

5. Primii pași spre „reformă“ în Anglia, făcuți la ordinul regelui Henric VIII, au implicat pur și simplu o rebeliune împotriva papei. Sub regele Eduard VI și din nou sub regina Elisabeta I, Reforma engleză a fost puternic influențată de gânditorii reformați, inclusiv de exilații Petru „Martirul“ Vermigli și Jan Łaski. Ulterior, anglicanismul a dezvoltat tendințe „catolice“ care au ocultat moștenirea sa reformată, cu excepția anglicanilor evanghelici. Tradiția *Low Church* include atât evanghelicii, cât și ramurile liberale [spre deosebire de tradiția *High Church*, numită și „anglocatolicism“ – n. tr.].
6. Matthias Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae sacrae*.
7. Aegidius Hunnius, *Prima controversia generalis Roberti Bellarmini... examinata et refutata*, în Hunnius, *Opera Latina*, Porssius, Frankfurt a.M., 1606–1609, II, p. 232.
8. Deși majoritatea protestanților conservatori moderni resping orice „dictare mecanică“ a Scripturii și afirmă că, în procesul de inspirație, Duhul Sfânt nu a suprimat individualitatea autorilor omenești, protestanții ortodocși folosesc adesea

termeni precum „dictare“ și „secretar“. Este important să ne amintim că secretarii antici și medievali contribuiau mai mult la versiunea finală a textelor decât secretarele moderne care transcriu înregistrările de pe reportofon.

9. Johann Gerhard, *Loci theologici*, Cotta, Stuttgart, 1610, II, p. 272.
10. Girolamo Zanchi, *De sacra Scriptura tractatus integer*, în *Opera theologica*, Geneva, 1619, VIII, p. 322 *sq*.
11. Gerhard, *Loci theologici*, V1, p. 130b.
12. Philipp Melanchthon, *Epistolae*, în *Corpus Reformatorum*, ed. Karl G. Bretschneider și Heinrich Bindell, M. Heinsius, Leipzig, 1834 *sq*., II, p. 33 *sq*. *Cf.* George H. Williams, *The Radical Reformation*, Westminster Press, Philadelphia, 1962, p. 272 *sq*.
13. *Confessio Augustana*, în Philip Schaff, *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, ed. a 4-a, Baker, Grand Rapids, Mich., 1966, III.
14. În secolul al XVII-lea, termenul „sincretism“ nu se referea la amestecul de religii, ci mai degrabă la apropierea interconfesională.
15. Otto Ritschl, *Dogmengeschichte*, I, p. 403.
16. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (Învățătura religiei creștine) 1, 18, 2; 2, 4, 3.
17. *Ibid.* 1, 13, 5–6.

18. *Confesiunea de la Westminster* (1646), Articolul XXIX, Secțiunea VII.
19. Ritschl, *Dogmengeschichte*, IV, p. 187.
20. Johann Arndt, *De vero Christianismo libri 4*, Stern, Lüneburg, 1625.

18. PIETISM ȘI EREZIE

1. Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Judson, Valley Forge, 1973.
2. Martin Chemnitz, *Loci theologici*, ed. P. Leyser, Schumacher, Frankfurt și Wittenberg, 1653, p. 15; citat în Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, J.C. Hinrich, Leipzig, 1908–1927, IV, p. 253.
3. Georg Cassander, *De articulis religionis inter Catholicos et Protestantes...*, în Cassander, *Opera Omnia*, Drouart, Paris, 1616, p. 895.
4. Kaspar Schoppe (Caspar sau Gaspar Scioppius), *Consultatio de causis et modis*, Apergerus, Augsburg, 1631, fol. Es; Nikolau Hunnius, *Consultatio oder Wohlmeinendes Bedencken*, Lübeck, 1667, p. 306 *sq*.
5. Polycarp Leyser, *Ob und warumb man lieber mit den Papisten...*, citat în Ritschl, *Dogmengeschichte*, IV, p. 251.
6. Tipărit în Melchior Goldast, *Politische reichshandel; das ist allerhand gemeine acten...*, J. Bringern, Frankfurt, 1614, p. 894 *sqq*.
7. Balthasar Mentzer, *Wolgemeinte Erinnerung von der concione irenica*

oder Friedenspredigt..., Hampelius, Giessen, 1619, p. 44 *sq*.

8. Ritschl, *Dogmengeschichte*, IV, p. 259.
9. George H. Williams, *The Radical Reformation*, Westminster Press, Philadelphia, 1962, p. 783 *sq*.
10. Hugo Grotius, *Annotata ad consultationem Cassandri*, în *Idem*, *Opera theologica*, E. și J.R. Thurnisius, Basel, 1732, IV, p. 615 *sqq*.
11. Stephanus Curcellaeus, *Opera Theologica*, Elsevirius, Amsterdam, 1675, citat în Ritschl, *Dogmengeschichte*, IV, p. 285 *sq*.
12. Balthasar Meisner, *Brevis consideratio theologiae Photinianae*, Heyden, Wittenberg, 1623, p. 635, citat în Ritschl, *Dogmengeschichte*, IV, p. 303.
13. Nikolaus Hunnius, *Diaskepsis theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae-Lutheranae et Calvinianae seu Reformatae*, Helwigius, Wittenberg, 1626.
14. Andreas Sennert, *De articulis fidei fundamentalibus exercitatio theologica*, J. Rohner, Wittenberg, 1666, p. 17.
15. În istoria recentă a protestanților americani, cei care insistă asupra ineranței sunt „fundamentaliștii“; ei pun accentul pe un număr limitat de „fundamente“, dintre care unul, ineranța Scripturii, este tocmai doctrina care, în mod logic, ar trebui să facă la fel de fundamental tot ceea ce

afirmă Biblia. În practică, nimeni nu crede acest lucru sau nu trăiește în conformitate cu el, dar este dificil să se stabilească un principiu biblic pentru a califica anumite părți ale Bibliei drept mai puțin fundamentale decât altele.

16. H. Schlüsser, *George Calixt, Theologie und Kirchenpolitik: Eine Studie zur Okumenizitdt des Luthertums* (fără indicații editoriale).
17. Hans Leube, „Das Erbe Martin Luthers und die geganwartige theologische Forschung“, în Robert Jelke (ed.), *Festschrift fiir D. Ludwig Ihmels*, Dérffling & Franke, Leipzig, 1928, p. 140.
18. Gottlieb Grossgebauer, *Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion*, Frankfurkt am Main, 1661.
19. Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Judson, Valley Forge, 1973. Vezi și Francis A. Schaeffer, *The Christian Manifesto*, Crossroads, New York, 1982.
20. Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, A. Marcus, Bonn, 1880–1886, vol. I.
21. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, *Orthdoxie und Pietismus*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1966, p. 157.
22. Valentin Ernst Löscher, *Vollstandiger Timotheus Verinus* (1718–1722).

19. EREZIA ILUMINISMULUI

1. Karl Barth, *Protestant Theology in the*

Nineteenth Century, Judson, Valley Forge, 1973.

2. Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?*, 1784.
3. Walter Nigg, *Geschichte des religiösen Liberalismus: Entstehung—Blütezeit—Ausklang*, Niehan, Zürich și Leipzig, 1937, este un excelent studiu de evaluare pozitivă a liberalismului.
4. O analiză clasică a ideii de toleranță este cartea lui Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Toleration in England from the Convention of the Long Parliament to the Restoration. 1640–1660: the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1938.
5. Alfred North Whitehead (1861–1947) este cel mai renumit apărător al ideii conform căreia științele naturale își au originea în credința creștină. *Cf.* în special Stanley L. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
6. Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, Andrews, Rochester, 1886, p. 8.
7. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Hendel, Halle an der Saale, 1921, p. 34.
8. Emanuel Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Mohn, Gütersloh, 1949–1954, V, p. 98.

20. ORTODOXIA MIȘCĂRILOR DE

REÎNNOIRE SPIRITUALĂ: O REÎNNOIRE SPIRITUALĂ A ORTODOXIEI?

1. Evanghelicii din secolul XX au eșuat în mare măsură să imite preocuparea socială a strămoșilor lor evanghelici. Acest eșec a primit un nume și a fost apostrofat de David O. Moberg în studiul său critic, *The Great Reversal: Evangelism and Social Concern*, Lippincott, Philadelphia, 1977.
2. C.F.W. Walther, *Law and Gospel*, Concordia, St. Louis, nedatat; originalul a fost publicat în germană, Concordia, 1893.
3. Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Mohr, Tübingen, 1960, par. 117h, p. 465.
4. Friedrich Schleiermacher, „A doua scrisoare către Lücke“, în *Werke zur Theologie*, II, p. 614. Citat în Hirsch, *Geschichte der evangelischen Theologie*, II, p. 91.
5. Gottfried Menken, „To the Bible“, în *Schriften*, Heyse, Bremen 1858, VII, p. 334.
6. Hirsch, *Geschichte*, V, p. 98.

21. REVIRIMENTUL ȘI REGRESUL ORTODOXIEI

1. Lucrarea monumentală care comemorează Conciliul din 451 este *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, ed. Alois Grillmeier și Heinrich Bacht, 3 vol., Echter, Würzburg, 1951–1954.

2. Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. G.W. Bromiley și T.F. Torrance, Clark, Edinburgh, 1936–1977, 1/2, p. 126.
3. *Ibid.*, 1/2, p. 138.
4. Emil Brunner, *The Mediator*, tr. Olive Wyon, Lutterworth, London, 1934, pp. 322–327.
5. Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Judson, Valley Forge, 1973.
6. Rudolf Bultmann, „Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates“, în *Evangelische Theologie*, 11 (1951–1952), p. 10.
7. *Ibid.*, p. 9.
8. Rudolf Schnackenburg, „Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testaments vom chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung Rudolf Bultmanns“, în *Das Konzil von Chalkedon*, II, pp. 675–693.
9. Pierre Teilhard de Chardin, Le Phénoméne humain, Seuil, Paris, 1955, p. 327.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

2. DE CE EREZIILE?

Arnold, Gottfried, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie: von Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, vol. 1–4, Georg Olms, Hildsheim, 1967.

Bainton, Roland Herbert, *Concerning Heresies: A Collection of the Opinions of Learned Men Both Ancient and Modern*, Columbia University Press, New York, 1933.

Bardenhewer, Otto, *Patrology: The Lives and Works of the Fathers of the Church*, Herder, St. Louis, 1908.

Bauer, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1971.

Duchesne, Louis, *Early History of the Christian Church: From Its Foundation to the End of the Fifth Century*, John Murray, London, 1924.

Geffcken, Johannes, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, translated by Sabine MacCormack, North-Holland, New York, 1978.

Jalland, T.G., *The Origin and Evolution of the Christian Church*, Hutchinson, New York, 1950.

Koijn, A.F.J. și G.J. Reinijk, *Patristic*

Evidence for Jewish-Christian Sects, Brill, Leiden 1973.
Lake, Kirsopp, *Landmarks in the History of Early Christianity*, Macmillan, London, 1920.
Lampe, G.W.H., *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, S.P.C.K., London, 1967.
Lebreton, Jules, *et al.*, *The History of the Primitive Church*, Macmillan, New York, 1949.
Longenecker, Richard N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, S.C.M., London, 1970.
Moule, C.F.D., *The Origin of Christology*, Cambridge University Press, 1977.
Pelikan, Jaroslav, *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine*, Corpus, Washington, D.C., 1971.
Purinton, Carl Everett, *Christianity and Its Judaic Heritage*, Ronald Press, New York, 1961.
Sandmel, Samuel, *Judaism and Christian Beginnings*, Oxford University Press, New York, 1978.
Schoeps, Hans-Joachim, *Jewish Christianity*, tr. Douglas R.A. Hare, Fortress Press, Philadelphia 1969.
Spence-Jones, H.D.M., *The Early Christians in Rome*, John Lane, New York, 1911.
Svenster, Jan Nicolas, *Paul and Seneca*, Brill, Leiden, 1961.

Winter, Eduard, *Ketzersgeschicksale, Christliche Denker aus neun Jahrhunderten*, Benziger, Zürich, 1980.

3. BAZA COMUNĂ

Baus, Karl, „From the Apostolic Community to Constantine“, în *Handbook of Church History*, Herder, Freiburg, 1965.

Burkill, T. Alec, *The Evolution of Christian Thought*, Cornell University Press, Ithaca, 1971.

Carpenter, J. Estlin, *Phases of Early Christianity*, Putnam, New York și London, 1916.

Corwin, Virginia, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, Yale University Press, New Haven, 1960.

Hess, Hamilton, *The Canons of the Council of Sardica A.D. 343: A Landmark in the Early Development of Canon Law*, Clarendon, Oxford, 1958.

King, N.Q., *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Westminster, Philadelphia, 1960.

Lecler, Joseph, *Toleration and the Reformation*, Association Press, New York, 1960.

Liguori, Alphonsus M., *The History of Heresies and Their Refutation; or the Triumph of the Church*, tr. John T. Mullock, James Duffy, Dublin, 1847.

Pressense, Edmond de, *Heresy and Christian Doctrine*, Hodder & Stoughton, London, 1873.

Wessel, Leonard P.G.E., *Lessing's Theology – Reinterpretation: A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment*, Mouton, Haga, 1977.
Wild, Robert, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries*, Catholic University Press, Washington, D.C., 1949.

4. STRUCTURĂ ȘI VARIAŢIE

Blackman, Edwin Cyril, *Marcion and His Influence*, S.P.C.K., London, 1948.
Bleeker, C.J. și Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticism: colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*, Brill, Leiden, 1967.
Cadiou, Rene, *Origen: His Life at Alexandria*, tr. John A. Southwell, Herder, St. Louis, 1944.
Ford, J. Massingberd, „Was Montanism a Jewish-Christian Heresy?", în *Journal of Ecclesiastical History*, 17 (octombrie 1966), pp. 145–158.
Grant, Robert M., „The Earliest Christian Gnosticism", în *Church History*, 22 (iunie 1953), pp. 81–98.
_____ (ed.), *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, Harper & Row, New York, 1961.
Haardt, Robert, *Gnosis: Character and Testimony*, Brill, Leiden, 1971.
Lilla, Salvatore R.C., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, University Press, Oxford, 1971.

Quispel, Gilles, *Gnostic Studies*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, Istanbul, 1974.
Yamauchi, Edwin M., „Gnostic Ethics and Mandaean Origins“, în *Harvard Theological Studies*, vol. 24, Harvard University Press, Cambridge, 1970.
_____, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, Tyndale, London, 1973.

5. ÎNAINTE DE NOUL TESTAMENT

Chadwick, Henry, *The Circle and the Ellipse: Rival Concepts of Authority in the Early Church*, Clarendon, Oxford, 1959.
Florovsky, Georges, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Nordland, Bellmont, 1972.
Robinson, John, A.T., *Redating the New Testament*, Westminster Press, Philadelphia, 1976.

6. APOLOGEŢII

Barnes, Timothy David, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Clarendon, Oxford, 1971.
Bunsen, Charles Josias, *Hippolytus and His Age*, 2 vol., Longman, London, 1852.
Donaldson, Sir James, *The Apostolical Fathers: A Critical Account of Their Genuine Writings and of Their Doctrines*, vol. 1 din *A Critical History*

of Christian Literature and Doctrine: From the Death of the Apostles to the Nicene Council, Macmillan, London, 1864.
Faye, Eugene de, *Origen and His Work*, Columbia University Press, New York, 1929.
Morgan, James, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*, Kegan Paul, London, 1928.
Pressense, Edmond de, *Heresy and Christian Doctrine*, Hodder & Stoughton, London, 1873.

8. MAREA ALTERNATIVĂ: ARIANISMUL

Bethune-Baker, James, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon*, Methuen, London, 1933.
Borchardt, C.F.A., *Hilary of Poitier's Role in the Arian Struggle*, Martinus Nijhoff, Haga, 1966.
Campenhausen, Hans von., *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Black, London, 1969.
Gregg, Robert C., *Early Arianism – A View of Salvation*, Fortress Press, Philadelphia, 1981.
Gwatkin, Henry Melvill, *Studies of Arianism: Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction Which Followed the Council of Nicaea*, Deighton Bellard, Cambridge,

1900.
Jones, A.H.M., *Were Ancient Heresies Disguised Social Movements?*, Fortress Press, Philadelphia, 1966.
Knowles, David, *Christian Monasticism*, McGraw-Hill, New York, 1960.
Meijering, E.P., *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?*, Brill, Leiden, 1974.
Newman, John Henry Cardinal, *The Arians of the Fourth Century*, Longmans, London, 1919.
Nigg, Walter, *Warriors of God: The Great Religious Orders and Their Founders*, Knopf, New York, 1959.
Palanque, J.R. *et al.*, *The Church in the Christian Roman Empire*, Macmillan, New York, 1953.
Patterson, Lloyd George, *God and History in Early Christian Thought*, Seabury, New York, 1967.
Person, Ralph E., *The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils: An Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus*, Friedrich Reinhardt Komissions-Verlag, Basel, 1967.
Stevenson, James (ed.), *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church to A.D. 337*, S.P.C.K., London, 1968.
Turner, Henry Ernest William, *The Pattern of Christian Truth: A Study in*

the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church, Mowbray, London, 1954.
Westbury-Jones, J., *Roman and Christian Imperialism*, Kennikat Press, Port Washington, N.Y, 1971.
Wishart, Alfred Wesley, *Monks and Monasteries*, University Press, Chicago, 1902.
Wolfson, Harry Austryn, „Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism“, în *Dumbarton Oaks Papers*, 12 (1958), pp. 3–28.

9. DOCTRINA SFINTEI TREIMI

Greenslade, Stanley Laurence, *Church and State from Constantine to Theodosius*, S.C.M., London, 1954.
Holmes, Thomas Scott, *The Origin and Development of the Christian Church in Gaul During the First Six Centuries of the Christian Era*, Macmillan, London, 1911.
Jaeger, Werner, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Brill, Leiden, 1954.
Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, San Francisco, 1978.
Labriolle, Pierre de., *History and Literature of Christianity: From Tertullian to Boethius*, Routledge, London, 1978.
Ladner, Gerhart B., *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action*

in the Age of the Fathers, Harvard University Press, Cambridge, 1959.
Legreton, Jules, *History of the Dogma of the Trinity from Its Origins to the Council of Nicaea*, Burnes, London, 1939.
Lonergan, Bernard, *The Way to Nicaea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology*, Darton, Longman & Todd, London, 1976.
McGiffert, Arthur Cushman, *The West from Tertullian to Erasmus*, vol. 2 din *A History of Christian Thought*, Scribner, New York, 1933.
Momigliano, Arnaldo, *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Clarendon, Oxford, 1963.
Newland, G.M., *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, Peter Lang, Berna, 1978.
Prestige, George Leonard, *God in Patristic Thought*, S.P.C.K., London, 1952.
_____, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, S.P.C.K., London, 1956.
Rahner, Karl, „Person“, în *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, ed. Karl Rahner *et al.*, vol. 4, Herder, New York, 1969.
Stead, Christopher, *Divine Substance*, Clarendon, Oxford, 1977.
Widengren, Geo, *Mani and Manichaeism*, tr. Charles Kessler, Weidenfeld,

London, 1965.
Wolfson, Harry Austryn, *Faith, Trinity, Incarnation*, vol. 1 din *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, 1964.

10. CRISTOLOGIA

Beck, Hans-Georg, *Kirche und Theologische Literatur in Byzantinischen Reich*, Beck, München, 1959.
Bouyer, Louis, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, Burns, London, 1963.
Burkitt, F.C., *The Religion of the Manichees*, University Press, Cambridge, 1925.
Frend, W.H.C., *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Clarendon, Oxford, 1952.
_____, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, University Press, Cambridge, 1972.
Gray, Patrick T.R., *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)*, Brill, Leiden 1979.
Grillmeier, Alois, *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Sheed, New York, 1965.
Grillmeier, Alois și Heinrich Bacht (ed.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*. 3 vol., Echter,

Würzburg, 1951–1954.
Joseph, John, *Nestorians and Their Muslim Neighbors: A Study of Western Influence on Their Relations*, University Press, Princeton, 1961.
Raven, Charles Earle, *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church*, University Press, Cambridge, 1923.
Richards, Jeffrey, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476–752*, Routledge, Boston, 1979.
Scott, S. Herbert, *The Eastern Churches and the Papacy*, Sheed, London, 1928.
Smith, John Holland, *The Death of Classical Paganism*, Macmillan, New York, 1976.
Vine, Aubrey Russell, *An Approach to Christology*, Independent Press, London, 1948.
_____, *The Nestorian Churches*, Independent Press, London, 1937.
Ward, John William Charles, *Doctors and Councils*, Faith Press, London, 1962.
Willis, Geoffrey Grimshaw, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, S.P.C.K., London, 1950.

11. PROBLEME „MINORE“: ALEGEREA, LIBERUL ARBITRU, APOSTAZIA

Altaner, Berthold, *Patrology*, Nelson, Edinburgh, 1960.
Chesnut, Roberta C., *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of*

Sarug, University Press, Oxford, 1976.
Frend, W.H C., *The Rise of the Monophysite Movement*, University Press, Cambridge, 1972.
Gray, Patrick T.R., *The Defense of Chalcedon in the East (451–553): Studies in the History of Christian Thought*, vol. 20, Brill, Leiden, 1979.
Luibheid, Colin, „Theodosius II and Heresy“, în *Journal of Ecclesiastical History*, 16 (1965), pp. 13–38.
Ottley, Robert L., *The Doctrine of the Incarnation*, vol. 2, Methuen, London, 1896.
Polman, Andries Derk Rietema, *The Word of God According to St. Augustine*, Eerdmans, Grand Rapids, 1961.
Sellers, Robert Victor, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, S.P.C.K., London, 1961.
Wallace, David H., „Heilsgeschichte, Kenosis and Chalcedon“, în *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Herbert Reich, Hamburg, 1967.

12. IMAGINI ȘI EREZIE

Alexander, Paul Julius, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Clarendon, Oxford, 1958.
Barnard, L.W., *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Brill, Leiden, 1974.

Martin, Edward James, *A History of the Iconoclastic Controversy*, S.P.C.K, London, 1930.
Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1974 [ed. rom.: *Teologia bizantină: Tendințe istorice și teme doctrinare*, tr. Alexandru Stan, Nemira, București, 2011 – n. tr.].
Pelikan, Jaroslav, *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*, vol. 2 din *The Christian Tradition*, University Press, Chicago, 1974 [ed. rom.: *Spiritul creștinătății răsăritene (600–1700)*, vol. 2 din *Tradiția creștină*, tr. Nicolai Buga, Polirom, Iași, 2004 – n. tr.]
Sheldon-Williams, I.P., „The Pseudo-Dionysius", în *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, University Press, Cambridge, 1967.
Taylor, Henry Osborn, *The Medieval Mind: A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, 2 vol., Macmillan, London, 1911.

13. NOI EREZII, NOI PROBLEME

Akeley, T.C., *Christian Initiation in Spain c. 300–1100*, Darton, London, 1967.
Chenu, Marie Dominique, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, University Press, Chicago, 1968.

Fahey, John F., *The Eucharistic Teaching of Ratramnus of Corbie*, St. Mary of the Lake Seminary, Mundelein, 1951.
Kidd, Beresford James, *The Later Medieval Doctrine of the Eucharistic Sacrifice*, ed. a 2-a, S.P.C.K, London, 1958.
Lietzmann, Hans, *Mass and the Lord›s Supper: A Study in the History of the Liturgy with Introduction and Further Inquiry*, tr. Robert Douglas Richardson, Brill, Leiden, 1979.
Macdonald, Allan John, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine*, Longmans, New York, 1930.
Moore, R.I., *The Birth of Popular Heresy*, Edward Arnold, London, 1975.
Palmer, Paul F. (ed.), *Sacraments and Forgiveness: History and Doctrinal Development of Penance, Extreme Unction and Indulgences*, vol. 2 din *Sources of Christian Theology*, Newman Press, Westminster, Md., 1959.
Ruseh, William G., *The Later Latin Fathers*, Duckworth, London, 1977.
Ullmann, Walter, *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History*, Archon Books, Hamden, Conn., 1967.
Weltin, Edward George, *The Ancient Popes*, Newman Press, Westminster, Md., 1964.

14. NOUA BISERICĂ ȘI VECHEA EREZIE: SCOLASTICA, CRUCIADELE ȘI

Bainton, Roland H., *Early and Medieval Christianity*, Beacon Press, Boston, 1962.
Coulton, G.G., *Inquisition and Liberty*, Heinemann, Toronto, 1938.
Cumming, G.J. și Derek Baker, *Councils and Assemblies*, University Press, Cambridge, 1971.
Dix, Gregory, *The Shape of the Liturgy*, Dacre, Westminster, 1945.
Döllinger, Ignatius von., *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter*, Burt Franklin, New York, s.d.
Garsoian, Nina G., *The Paulician Heresy*, Mouton, Haga, 1968.
Gaskoin, C.J.B., *Alcuin: His Life and Work*, Russell & Russell, New York, 1966.
Hahn, Christoph Ulrich, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11. und 13. Jahrhundert*, Steinkopf, Stuttgart, 1850.
_____, *Geschichte der neumanichaeischen Ketzer*, Steinkopf, Stuttgart, 1845.
Kibre, Pearl, *Scholarly Privileges in the Middle Ages: The Rights, Privileges, and Immunities of Scholars and Universities at Bologna, Padua, Paris, and Oxford*, Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass., 1962.
Landgraf, Artur Michael, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*,

8 vol., Friedrich Pustet, Regensburg, 1952.
Lea, Henry Charles, *History of the Inquisition of the Middle Ages*, Russell & Russell, New York, 1955.
Lépicier, Alexis, *Indulgences, Their Origin, Nature and Development*, Benziger, New York, 1928.
Loos, Milan, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, tr. Iris Lewitova, Nijhoff, Haga, 1974.
Moorman, John, *A History of the Franciscan Order from Its Origins to the Year 1917*, Oxford University Press, New York, 1968.
Oakley, Francis, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1979.
Obolensky, Dmitri, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, University Press, Cambridge, 1948.
Ozment, Steven, *The Age of Reform, 1250–1550*, Yale University Press, New Haven, 1980.
Pelikan, Jaroslav, *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*, vol. 3 din *The Christian Tradition*, University Press, Chicago, 1978 [ed. rom.: *Evoluția teologiei medievale (600–1300)*, vol. 2 din *Tradiția creștină*, tr. Silvia Palade, Polirom, Iași, 2004 – n. tr.].
Peters, Edward (ed.), *Heresy and Authority in Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press,

Philadelphia, 1980.
Reeves, Marjorie, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, S.C.M., London, 1976.
Runciman, Steven, *A History of the Crusades*, 2 vol., University Press, Cambridge, 1968.
Russell, Jeffrey Burton, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 1965.
Tuberville, Arthur Stanley, *Mediaeval Heresy and the Inquisition*, Crosby Lockwood and Son, London, 1920.
Waddell, Helen Jane, *The Wandering Scholars*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1955.
Williams, Watkin, *St. Bernard of Clairvaux*, University Press, Manchester, 1935.
Wild, Georg, *Bogumilen und Katharer in ihrer Symbolik*, Steiner, Wiesbaden, 1970.

15. ERETICII PIOȘI

Cowdrey, H.E.J., *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, University Press, Oxford, 1970.
Elliott-Binns, Leonard, *The History of the Decline and Fall of the Medieval Papacy*, Archon Books, Hamden, Conn., 1967.
Greenway, George W., *Arnold of Brescia*, University Press, Cambridge, 1931.
Hyma, Albert, *The Brethren of the Common Life*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1950.

Leff, Gordon, *Heresy in the Middle Ages*, 2 vol., Barnes & Noble, New York, 1967.
McDonnell, Ernest W., *The Beguines and Beghards in Medieval Culture: With Special Emphasis on the Belgian Scene*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1954.
Russell, Jeffrey B., *Religious Dissent in the Middle Ages*, Wiley, New York, 1971.
Spitz, Lewis W., *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Harvard University Press, Cambridge, 1963.

16. reforma protestantă

Bainton, Roland (ed.), *Concerning Heretics, Attributed to Sebastian Castellio*, Columbia University Press, New York, 1935.
Blanke, Fritz, *Brothers in Christ*, Herald Press, Scottdale, Penn., 1961.
Hildebrandt, Franz, *Melanchthon: Alien or Ally?*, University Press, Cambridge, 1946.
Hillerbrand, Hans J., *The Protestant Reformation*, Macmillan, New York, 1968.
Huizinga, Johan, *Erasmus and the Age of Reformation*, Harper, New York, 1957 [ed. rom.: *Erasm*, tr. H.R. Radian, Humanitas, București, 2007 – n. tr.].
Kot, Stanislas, *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, tr. Earle Morse Wilbur, Beacon Press, Boston, 1957.

Lortz, Joseph, *The Reformation in Germany*, 2 vol., Herder, New York, 1968.
McNeill, John T., *The History and Character of Calvinism*, Oxford, New York, 1962.
Tavard, George Henri, *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation*, Harper, New York, 1960.
Walton, Robert C., *Zwingli's Theocracy*, University Press, Toronto, 1967.
Williams, George Huntston, *The Polish Brethren: Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601–1685*, Scholars Press, Chico, Calif., 1980.

17. EPOCA ORTODOXIEI

Conrad, Bergendoff, *The Church of the Lutheran Reformation: A History of Lutheranism*, Concordia, St. Louis, 1967.
Drummond, Andrew Landale, *German Protestantism Since Luther*, Epworth, London, 1951.
Franks, Robert S., *The Work of Christ: A Historical Study of Christian Doctrine*, Nelson, New York, 1962.
Klug, E.F., *From Luther to Chemnitz: On Scripture and the Word*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1971.
Leonard, Emile G., *A History of Protestantism: The Establishment*, Nelson, London, 1967.

Leube, Hans, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig, 1928.
Preus, Robert, *The Inspiration of Scripture: A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians*, Concordia, St. Louis, 1957.
Raitt, Jill (ed.), *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland and Poland, 1560–1600*, Yale University Press, New Haven, 1981.
Reu, Johann Michael, *In the Interest of Lutheran Unity: Two Lectures: Unionism and What Is Scripture and How Can We Become Certain of Its Divine Origin. Columbus*, Lutheran Book, Ohio, 1940.

18. PIETISM ȘI EREZIE

Chadwick, Henry (ed.), *Lessing's Theological Writings: Selections in Translation with an Introductory Essay*, Adam & Charles Black, London, 1956.
Deeter, Allen C., *An Historical and Theological Introduction to Philipp Jakob Spener's Pia Desideria: A Study in Early German Pietism*, University Press, Princeton, 1963.
Horst, Hermann, *Ketzer in Deutschland*, Kipenheuer und Witsch, Köln, 1978.
Jameson, J. Franklin (ed.), *Persecution and Liberty*, Century, New York, 1931.
Knox, R.A., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, with Special*

Reference to the 17th and 18th Centuries, Oxford, New York, 1950.
Miller, Samuel J.T., „Molanus, Lutheran Irenicist (1633–1722)“, în *Church History*, 22 (1953), pp. 197–218.
Roessle, Julius, *Von Bengel bis Blaumhardt: Gestalten und Bilder aus der Geschichte des Schwäbischen Pietismus*, Franz, Metzingen, 1960.
Scharlemann, Robert, „Theology in Church and University: The Post-Reformation Development“, în *Church History*, 33 (1964), pp. 23–33.
Towlson, Clifford W., *Moravian and Methodist: Relationships and Influences in the 18th Century*, Epworth, London, 1957.
Walgrave, Jan Hendrik, *Unfolding Revelation: The Nature of Doctrinal Development*, Westminster Press, Philadelphia, 1972.
Wallmann, Johannes, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Mohr, Tübingen, 1970.

19. EREZIA ILUMINISMULUI

Aner, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*, Georg Olms, Hildesheim, 1964.
Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, University Press, Cambridge, 1975.
Cockshut, A.O.J., *Religious Controversies of the Nineteenth Century: Selected Documents*, University of Nebraska

Press, Lincoln, 1966.
Cragg, Gerald Robertson, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought Within the Church of England 1660 to 1700*, University Press, Cambridge, 1950.
Creed, John Martin & John Sandwith Boyssmith, *Religious Thought in the Eighteenth Century: Illustrated from Writers of the Period*, University Press, Cambridge, 1934.
Dickens, Arthur Geoffrey, *The German Nation and Martin Luther*, Harper & Row, New York, 1974.
Garvie, Alfred E., *The Ritschlian Theology: Critical and Constructive*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1902.
Goldmann, Lucien, *The Philosophy of the Enlightenment: The Christian Burgess and the Enlightenment*, tr. by Henry Maas, M.I.T. Press, Cambridge, 1968.
Harris, Horton, *David Friedrich Strauss and His Theology*, University Press, Cambridge, 1973.
_____, *The Tübingen School*, Oxford, London, 1975.
Livingston, James C., *Modern Christian Thought from the Enlightenment to Vatican II*, Macmillan, New York, 1971.
Mackintosh, Hugh Ross, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth*, Scribner, New York, 1958.
Niebuhr, Richard R., *Schleiermacher on*

Christ and Religion, Scribner, New York, 1964.
Patrick, Denzil G.M., *Pascal and Kierkegaard*, Lutterworth, London, 1947.
Reardon, Bernhard M.G. (ed.), *Liberal Protestantism*, Adam & Charles Black, London, 1968.
Tatlow, Tissington, *The Story of the Student Christian Movement of Great Britain and Ireland*, S.C.M., London, 1933.
Weinel, Heinrich, *Jesus in the Nineteenth Century and After*, T & T Clark, Edinburgh, 1914.

20. ORTODOXIA MIȘCĂRILOR DE REÎNNOIRE SPIRITUALĂ: O REÎNNOIRE SPIRITUALĂ A ORTODOXIEI?

Baker, Derek, *Schism, Heresy and Religious Protest*, University Press, Cambridge, 1972.
Casserley, Julian Victor Langmead, *The Retreat from Christianity in the Modern World*, Longmans, New York, 1952.
Emerson, Roger L., „Heresy, the Social Order, and English Deism“, în *Church History*, 37 (decembrie 1968), pp. 389–403.
Glick, G. Wayne, „Nineteenth Century Theological and Cultural Influences on Adolf Harnack“, în *Church History*, 28 (iunie 1959), pp. 157–82.
Groff, Warren F. și Donald E. Miller, *The Shaping of Modern Christian Thought*,

World, Cleveland, 1968.
Groh, John E., *Nineteenth Century German Protestantism: The Church as Social Model*, University Press of America, Washington, D.C, 1982.
Hasenhüttl, Gotthold și Josef Nolte, *Formen kirchlicher Ketzerbewältigung*, Patmos, Düsseldorf, 1976.
Krumm, John M., *Modern Heresies*, Seabury, Greenwich, Conn., 1961.
Mackintosh, Hugh Ross, *Types of Modern Theology*, Scribner, New York, 1958.
Opie, John (ed.), *Jonathan Edwards and the Enlightenment*, D.C. Heath, Lexington, Mass., 1969.
Rahner, Karl, *On Heresy*, Herder, New York, 1964.
Reardon, Bernard M.G., *Liberal Protestantism*,University Press, Stanford, 1968.
Schultz, Hans Jürgen, *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert: Eine Geschichte in Porträts*, Kreuz, Stuttgart, 1966.
Zahrnt, Heinze, *The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*, tr. R.A. Wilson., Harcourt, Brace & World, New York, 1969.